جامعة قناة السويس
كلية التربية

التصوف عند ابن خلدون

دراسة نقدية

دكتور
جمال رجب سيدبي

الناشر
دار العلم بالفيوم
٢٠٠١

تمهيـــد:

احتفى ابن خلدون، بالعديد من جوانب الفكر، فلقـد كتـب حـول فلسـفة التاريخ، وخاصة موسوعته " العبر وديوان المبتدأ والخـبر"، وتمـيزت حياتـه بالترحال، والوقوف على خبرات الأمم والشعوب.

تزود ابن خلدون بالثقافة الإسلامية الأصيلة، فوقف على علوم الشريعة من فقه وتفسير وعلوم لغة وبيان، كما أنه وقف على علوم الفلسفة من منطق وفلسفة وعلم الكلام والتصوف.

لقد تكاملت عوامل عدة، ساعدت فى تكوين عقليته الموسوعية، ومن هنـا اختلف الدارسون والباحثون حول فكره، وتعددت الدراسات والموضوعات التـى تحاول أن تميط اللثام عن فكر ابن خلدون.

ويذهب بعض الدارسين إلى عقد مقارنة بين ابن خلدون وميكافيلى وخاصة فى كتابه الأمير لبيان أوجه الشبه والألتقاء بينهما حيث يقول: ونستطيع أن نرجع كثيرا من أسباب هذه المشابهة بين المفكرين العظيمين إلى تماثل عجيـب فـى العصر والظروف السياسية والاجتماعية التى عاش كل منهما فيها. فلقد كـانت الإمارات والجمهوريات الإيطالية التى عاش فيها ميكافيلى فى ظلها تعرض فـى إيطاليا نفس الصور والأوضاع السياسية التى تعرضها الممالك المغربية أيام ابن خلدون، من حيث اضطرام المنافسات والخصومات فيما بينها، وطموح كل منها إلى افتتاح الأخرى، وتقلب إمارتها ورياسـتها بيـن عصبـة مـن الزعمـاء والمتغلبين[١]. ولكن عاد هذا الباحث إلى التحفظ على أحكامه وقال : علـى أن المفكر المسلم أغزر مادة وأوسع آفاقًا من المفكر الإيطالى. ذلك ان ابن خلـدون

يتخذ من المجتمع كله وما يعرض فيه من الظواهر مادة لدرسه، ويحاول أن يفهم هذه الظواهر وأن يعللها على ضوء التاريخ، وأن يرتب على سيرها وتفاعلها قوانين اجتماعية عامة. (٢).

وفى ظننا أنه إذا كان هناك بعض أوجه الشبه فى الموقف التاريخى، فالاختلاف فى مرجعية كل منهما الفكرية، والرؤى التى تحكمه والحضارة التى ينت*--مى إليها كل منهما، فالبون – إذن – شاسع بينهما.

وهذه الدراسة ، التى بين أيدينا، تطمح إلى كشف النقاب عن حقيقة التصوف عند ابن خلدون، وهل القضية عنده مجرد فلتات الخاطر، أم أنها جزء لا يتجزأ من البناء الفكرى عند ابن خلدون.

فابن خلدون يتمتع بروح نقدية وثابة، فهو لا يميل إلى التقليد والمحاكاة، إنما دأبه وديدنه الولوج إلى الحقيقة. فلم يقف من الفلسفة موقفا مستسلمًا وإنما له موقف نقدى، يأخذ ويعطى. وكذا الحال بالنسبة لدراسته للمنطق، وسائر العلوم الفلسفية كعلم الكلام والتصوف.

كل هذا إن دلنا على شيء، فإنما يدل على أن ابن خلدون يجمع فى شخصه مقومات العقل الإسلامى بمعناه الشمولى الكامل.

والأمر اللافت للنظر، كيف استطاع ابن خلدون أن يجمع بين العقل التجربى والتصور العقلى وبين البعد الصوفى الخالص أو أبستمولوجيا اللامعقول فى تناغم لا يخل هذا بذاك. لقد كان ابن خلدون من المؤمنين بالسببية – بمعنى ما – فى حركة التاريخ (٣) وفى نفس الآن لم ينكر حياة الذوق والحدس والوجدان، بل أزعم من جانبى أن الجانب الصوفى عند ابن خلدون كان نسيجًا أساسيًا فى فكرة، وكان بناء أصيلا يتحرك به فى ميدان الحياة الفسيح.

ولا غرو، أن يهتم ابن خلدون بجانب الذوق والوجدان، فالحضارة الإسلامية احتفت بالإنسان بكيانه الكامل العقل والروح والوجدان والبدن فى توازن لا يخل هذا بذاك ومن هذا المنطلق يمكننا القول إن ابن خلدون ابن حضارته وعصره.

ولقد قسمت دراستى إلى المباحث الآتية:

المبحث الأول: موقف ابن خلدون من الفلسفة وعلم الكلام والتصوف.

المبحث الثانى : هل كان ابن خلدون متصوفاً؟.

المبحث الثالث : المعرفة وعلاقتها بالتصوف عند ابن خلدون.

المبحث الرابع: المجاهدات وأنواعها.

المبحث الخامس: الكشف عند ابن خلدون.

المبحث السادس: الصلة بين الشيخ والمريد.

المبحث السابع: الصلة بين الظاهر والباطن.

المبحث الثامن : موقف ابن خلدون النقدى من التصوف الفلسفى فى عصره.

(المبحث الأول)

موقف ابن خلدون من الفلسفة وعلم الكلام والتصوف

أولاً: موقفه من الفلسفة:

ليس ثمة شك، أن ابن خلدون وقف على الفلسفة وتأثر بـــها، قـــرأ كبـــار الفلاسفة كالفارابى وابن سينا، وإن لم يحذو حذوهما، بل كان له رأى وموقـــف، فهو لا يجاريهما فيما ذهبا إليه من آراء ونظريات، وهو يتحرز من الوقوع فـــى مباحث الفلسفة الميتافيزيقية، وإعمال العقل فيما ليس من شأنه!

يحاول ابن خلدون أن يبطل الفلسفة وينقضها مـــن أساســها، فيقــول إن الفلاسفة يزعمون أن فى وسعهم أن يدركوا عن طريق العقل الموجودات كلـــها علوية كانت أو سفلية، وأن فى هذا الإدراك والتأمل سعادة ليس وراءها ســعادة. ولكن أليس الوجود أوسع من أن يحاط به؟ ومن ذا الذى يدركه كله؟ وهل للعقـل أن يدرك العالم العلوى إدراكا مباشرًا؟ إن كل ما يملكه هو أن يتخيله ويتصوره، وفى تخيله وتصوره قياس للغائب على الشاهد، والوحى وحده هو الذى يكشـــف لنا ذلك. وقد يكون فى العلم والإدراك لذة وسعادة، ولكن الإدراك كمـــا صـــوره الفلاسفة مختلط بالحس، وفوقه إدراك روحى خالص أسمى منه. وتترتب عليـــه سعادة أتم وأعظم، كإدراك الأنبياء والرسل.

ويحاكى ابن خلدون فى هذا الغزالى مرة أخرى، فيقول تبهافت الفلاســـفة، وبطلان دعاويهم إلا أن مادته أقل وحجته أضعف . ولا يخلو من تناقض، فإنـــه

فى الوقت الذى يبطل فيه العلوم الفلسفية ويقول بضررها يبيحها لكل من يستطع أن يتحرز من أخطارها متى كان متمكنا من الدراسات الشرعية .(٤)

لقد كان ابن خلدون متأرجحًا فى رأيه تجاه الفلسفة : فتارة يرى أنها علم، بل علم نافع جدًا، لأنه يمكن من الحصول بوسائل الاستدلال، والبرهنة الحكم الدقيق الصائب .

فهذا العلم ليس له إلا ثمرة شحذ الذهن فى ترتيب الأدلة والحجج لتحصيل ملكة الجودة والصواب فى البراهين. (٥)

وتارة أخرى يرى : أن الفلسفة تغدو خطرًا على إيمان الذين لا يهتمون بمعرفة العلوم الدينية، إنها تشبه اللسان، يمكنه أن ينطق بالحق كما يمكنه أن ينطبق بالبهتان والخطل. وحيث إن ابن خلدون مؤمن ومقتنع بحقيقة إيمانه فمن الطبيعى أن يكافح دفاعًا عن الإيمان، بل من المنطق والصواب أن يلتزم بذلك، ولكن كان عليه ألا يهاجم الفلسفة، وأن يكتفى بتحذير من ليسوا مهيئين لممارسة التأملات الميتافيزيقية من الوقوع فى مغبة الانشغال بالماورائيات لخطرها على معتقداتهم الدينية .(٦)

لقد كان لابن خلدون موقفان من الفلسفة: يرحب بها متى عملت على أن تعطى " لحوادث الدول عللاً.." ومتى قربت من الحكمة وأعانت على فهم العمران ويرفضها إذا ما عارضت الإيمان، إذ يجردها من كل قيمة ويعتبرها مضرة فالفلسفة فى حد ذاتها علم بلا جدوى يجب أن يحترز فى استعماله.(٧)

ويعزو أحد الدارسين سبب التناقض عند ابن خلدون، أنه لم يثبت على موقف واحد إزاء تلك الكائنات الغيبية المجهولة لنا بحكم كونها غيبية، فلو أنه قال إنه لا حيلة لنا إزاءها إلا ما يقال لنا عنها بطريق الوحى الذى يوحى به

للأنبياء، لما كان فى ذلك من بأس، لأنه عندئذ كان سيحملها إلى منطقة الإيمان وبذلك ينتهى أمرها، لكنه عز عليه ألا يجعل للإنسان قدرة على إدراكها بأداة إدراكية خاصة بها. (٨)

وفى النهاية يؤكد ابن خلدون على أن الفلسفة ثمرة مفيدة بشرط التحرز من مزالقها أو على حسد تعبيره: وليكن نظر من ينظر فيها بعد الامتلاء من الشرعيات والإطلاع على التفسير والفقه، ولا يكبن أحد عليها وهو خلو من علوم الملة، فقل أن يسلم لذلك من معاطبها.(٩)

ثانياً: موقفه من علم الكلام:

سبق أن عرضنا لموقف ابن خلدون من الفلسفة، والآن نود أن نعرض لموقفه من علم الكلام.

كتب ابن خلدون فى علم الكلام كتابه " لباب المحصل فى أصول الدين "، وهو يعرض فيه لمسائل علم الكلام، والمتأمل فى هذا المؤلف يرى أن ابن خلدون دبجه فى المراحل الأولى فى حياته أو هو ينتمى إلى مرحلة الشباب أو كما يقول هو نفسه فى نهايته إنه فرغ من تأليفه فى ٢٩ صفر ٧٥٢ كما جاء بخطة آخر الكتاب .(١٠) إذن فهو من مؤلفات الشباب إن لم يكن أولها على الإطلاق .(١١)

ويبدو أن ابن خلدون فى هذه المرحلة، التى كتب فيها لباب المحصل لا تعبر عن باكورة فكرة الذى يؤمن به، لذلك يقول : " وعلى الجملة فينبغى أن يعلم أن هذا العلم الذى هو علم الكلام غير ضرورى لهذا العهد على طالب العلم، إذا الملحدة والمبتدعة قد انقرضوا والأئمة من أهل السنة كفونا شأنهم فيما

كتبوا ودونوا، والأدلة العقلية إنما احتاجوا إليها حين دافعوا ونصروا، وأما الآن فلم يبق كلام تنزه البارئ عن كثير إيها ماته وإطلاقه. ولقد سئل الجنيد رحمه الله عن قوم ينزهون الله بالأدلة عن صفات الحدوث وسمات النقص، فقال: " نفى العيب حين يستحيل عن العيب عيب " لكن فائدته فى آحاد الناس وطلبه العلم فائدة معتبرة، إذ لا يحسن بحاصل السنة الجهل بالحجج النظرية على عقائدها والله ولى المؤمنين (١٢)

وموقف ابن خلدون، هنا، يذكرنا بما قاله الغزالى من قبل : " ثم إنى ابتدأت بعلم الكلام فحصلته وعقلته، وطالعت كتب المحققين منهم وصنفت فيه ما أردت أن أصنف. فصادفته علماً وافيا بمقصوده غير وافٍ بمقصودى، وإنما مقصوده حفظ عقيدة أهل السنة وحراستها عن تشويش أهل البدعة " (١٣).

ويذهب أستاذنا المرحوم الدكتور مدكور إلى أن علم الكلام نفسه – فى رأى ابن خلدون – أصبح غير ضرورى لأن العقيدة الإسلامية صحيحة وثابتة فى ذاتها، وليست فى حاجة إلى إثبات. وإذا كان المتكلمون الأول قد لجئوا إلى البرهنة والاستدلال، فما ذاك إلا للرد على الملاحدة، وقد انقرضوا فيما يرى ابن خلدون . وإن كان لابد من دراسة علم الكلام، فذلك فرض كفاية إن فعله البعض سقط الطلب عن الباقين، وإذ لا حاجة للعامة به على كل حال.(١٤) وهنا ينحو ابن خلدون منحى الغزالى الذى سبقه إلى القول بإلجام العوام عن علم الكلام.

وفى ظننا أن ابن خلدون، لم ينكر علم الكلام كعلم فى ذاته، لكنه لا يرى فيه ضالته أو الغاية المرتجاه والتى ينشدها خاصة أنه يرى أن: علم الكلام صار مختلطا بمسائل الحكمة وكتبه محشوة بها، كأن الغرض من موضوعها ومسائلهما واحد، والتبس ذلك على الناس، وهو غير صواب، لأن مسائل علم

الكلام، إنما هى عقائد متلقاه من الشريعة كما نقلها السلف، من غير رجوع فيها إلى العقل ولا تعويل عليه لا بمعنى أنها لا تثبت إلا به، فإن العقل معزول عن الشرع وأنظاره. وما تحدث فيه المتكلمون من إقامته الحجج، فليس بحثا عن الحق فيها فالتعليل بالدليل بعد أن لم يكن (الحق) معلومًا هو من شان الفلسفة، بل إنما هو التماس حجة عقلية تعضد عقائد الإيمان، ومذهب السلف فيها، وتدفع شبهة أهل البدع عنها الذين زعموا أن مداركهم فيها عقلية، وذلك بعد أن تعرض صحيحة بالأدلة النقلية، كما تلقاها السلف واعتقدوها وكثير ما بين المقامين.[١٥]

وحاصل كلام ابن خلدون أن موضوعات الكلام هى العقائد المتلقاه عن الشرع، وهى عند المتكلم أشبه بالمسلمات التى يبدأ منها بحثه، أما الفيلسوف فلا يبدأ بمسلمات، لأن الحق غير معلوم لديه منذ البداية، فيصطنع لذلك الوسائل العقلية بحثا عنه، أما المتكلم فيصطنع مثل هذه الوسائل للتدليل على حق موجود لديه وهو العقائد . يضاف إلى ذلك أن غاية المتكلم تأييد العقائد، وغاية الفيلسوف البحث عن الحق، على أى صورة كان، والفرق واضح بين الغايتين.[١٦]

لقد كان ابن خلدون يمهد بذلك لتجربة التصوف، خاصة أنه رأى أن : علم الكلام وهو أكثر العلوم النقلية اعتمادًا على العقل قد انحرف عن مهمته عندما استرسل مع العقل فى الرد على مهاجمى العقيدة فكانت النتيجة قيام " بدعة المعتزلة " . وانحرف علم الكلام ايضًا بعد أبى الحسن الأشعرى عندما حاول أصحابه بناء الأدلة على أساس منطقى فاختلط علم الكلام فى كلتا الحالتين معناه فشله فى إثبات " التوحيد المطلق " وفشل علم الكلام يعنى بطبيعة الحال فشل العقل فى هذا المجال. وعندما يفشل العقل فى ميدان ما، فمعنى ذلك أن هذا

الميدان، ليس من اختصاصه، بل هو من اختصاص النفس ومن هنا سيكون التصوف هو البديل.(١٧)

فشل علم الكلام لأنه كان يروم الحصول على اليقين فى قضايا ما وراء الطبيعة، فى حين أن ذلك من اختصاص النفس لا العقل. ولكن النفس (بمعنى الروح) هى نفسها جزء من عالم ما وراء الطبيعة ولذلك فهى لا تستطيع أن تنقل إلى عالم الطبيعة ما تشاهده فى عالمها، وكل ما تستطيعه هو أن يحصل لها "إدراك ذاتى".

وتلك هى المشاهدة التى يطلبها أصحاب التصوف. إن المطلوب إذن ليس هو تفصيل القول فيما تشاهده النفس، فذلك مستحيل، بل المطلوب هو شرح الكيفية التى تحصل بها تلك المشاهدة أولاً لإضفاء الشرعية العقلية، على المعرفة الصوفية، وثانيا لبيان السبيل إلى الحصول إليها .(١٨)

موقفه من التصوف:

سبق أن عرضنا لموقف ابن خلدون من الفلسفة وعلم الكلام، وانتهينا إلى أنه كان يمهد بذلك للوصول إلى الطريق الصوفى. لقد بحث ابن خلدون فى العلوم فوجد ضالته فى التصوف. ولا غرو فى ذلك، فحياة الإنسان تتقلب وتتطور من حال إلى حال، ويبدو أن نهاية المطاف عند فيلسوفنا بالتصوف أو الحقيقة الذوقية أو لغة المعرفة المباشرة.

يقول ابن خلدون : هذا العلم من علم الشريعة الحادثة فى الملة. وأصلة أن طريقة هؤلاء القوم لم تزل عند سلف الأمة وكبارها من الصحابة والتابعين ومن بعدهم طريقة الحق والهداية وأصلها العكوف على العبادة والانقطاع إلى الله تعالى والإعراض عن زخرف الدنيا وزينتها، والزهد فيما يقبل عليه الجمهور

من لذة ومال، وجاه، والا نفراد عن الخلق فى الخلوة والعبادة. وكان ذلك عامًا فى الصحابة والسلف. (١٩)

ولنلحظ تأكيد ابن خلدون أن التصوف كعلم شرعى، أصبح له أصوله فى الحياة الإسلامية، وأن الطريق الصوفى ليس بدعة، وإنما له أصل ومرجع عند سلف الأمة فى التمسك بالعبادة والبعد عن زخرف الدنيا، وهذا يدل على إيمان ابن خلدون بمصداقية الطريق إلى الله عن طريق التجربة الصوفية.

ولم يقتصر ابن خلدون عند هذا الحد، بل ذهب يشير إلى تطور الحياة الروحية فى الحضارة الإسلامية وظهور التصوف بمعناه الدقيق يقول: فلما فشا الإقبال على الدنيا فى القرن الثانى وما بعده وجنح الناس إلى مخالطة الدنيا اختص المقبلون على العبادة باسم الصوفية والمتصوفة .(٢٠)

ولقد كان ابن خلدون واعيًا بنشأة علم التصوف وتطوره وتقعيده على أسس علمية فى الحضارة الإسلامية، مثلما نشأ علم التفسير، أو الحديث من حيث تدوينه وضبطه والعلوم الأخرى المصاحبة له كعلم الجرح والتعديل وغيره وكذا الحال فى نشأة علم الفقه وأصوله وغيره من العلوم الشرعية.

فيعتقد ابن خلدون أنه : لما كتبت العلوم ودونت وألف الفقهاء فى الفقه وأصوله والكلام والتفسير وغير ذلك، كتب رجال من أهل هذا الطريقة فى طريقهم، فمنهم من كتب فى أحكام الورع، ومحاسبة النفس على الاقتداء فى الأخذ والترك كما فعله المحاسبى فى كتاب الرعاية، ومنهم من كتب فى آداب الطريقة وأذواق أهلها ومواجدهم فى الأحوال كما فعله القشيرى فى كتاب "الرسالة " والسهروردى فى كتاب " عوارف المعارف " وأمثالهم وجمع الغزالى رحمة الله بين الأمرين فى كتاب " الإحياء " فدون فيه أحكام الورع والاقتداء، ثم

بين آداب القوم وسنهم وشرح اصطلاحاتهم فى عباراتهم وصار على التصوف فى الملة علمًا مدونًا بعد أن كانت الطريقة عبادة فقط وكانت أحكامها إنما تتلقى من صدور الرجال كما وقع فى سائر العلوم التى دونت بالكتاب من التفسير والحديث والفقه والأصول وغير ذلك. (٢١)

لقد استطاع ابن خلدون أن يستوعب التصوف السابق عليه، فى فكرة وثقافته، فهو لم يترك شاردة ولا واردة إلا وأشار إليها، معنى هذا أن معالجته لقضايا التصوف، معالجة العالم الخبير، وليس مجرد محاولة عابرة ولهذا، لم يجد ابن خلدون أية غضاضة فى ذهابه إلى أن التصوف الصحيح يعنى : رعاية حسن الأدب مع الله فى الاعمال الباطنة والظاهرة بالوقوف عند حدوده مقدما الاهتمام بأفعال القلوب. مراقبا خفاياها حريصا بذلك على النجاة فهذا هو الرسم الذى يميز هذه الطريقة فى نفسها ويعطى تفسيرها على ما كانت عليه عند المتأخرين من السلف والصدر الأول من المتصوفه .(٢٢)

والواقع أن ابن خلدون لا ينكر تأثره بالسابقين. فأخذ بعض آرائه من الفارابى فى (آراء أهل المدينة الفاضلة) أخذ عنه حاجة الإنسان إلى الاجتماع ونشأة المدن والقرى وتأثر به فى تقسيم العلوم، واستقى من إخوان الصفا فى تقسيمهم فى تأثير طبيعة البلدان فى الأخلاق.(٢٣)

فعلاقة التأثير والتأثر من طبيعة الفكر، وفرق بين التأثير والتأثر وبين أن يكون كل ما قدمه ابن خلدون فى تجربته الصوفية مأخوذ عما ذكره إخوان الصفا عن " النفس الناطقة" وكما ذهب إلى ذلك بعض الدارسين .(٢٤)

فليس من قبيل النظر الموضوعى أن يذهب الباحث – لهوىً فى نفسه – ويطلق العنان لقلمه ويُصدر أحكامًا قاطعة على محاولة ابن خلدون على أنه لم يكن إلا مجرد محاكاة لتجربة إخوان الصفا. قد يكون هناك أوجه شبه والتقاء

بين النصوص هنا وهناك، ولكن النظر المنصف يجعلنا نتروى فى إصدار الأحكام، وهل أنكر ابن خلدون مرجعته الفكرية ومؤثراته السابقة من مثل الغزالى والقشيرى والسهروردى وغيرهم حتى يجعله هذا الدارس يدور فى مراجع إخوان الصفا؟! مع الأخذ فى الاعتبار أن المسلك والمذهب عند ابن خلدون يختلف كل الاختلاف عن المسلك والمذهب عند أخوان الصفا فى نزعتهم الصوفية.

وفى النهاية يمكننا القول: إن حقيقة التصوف، معرفة تنبع من القلب ولا تعبر عن حكم العقل، وسيلتها إضعاف شهوات الحس وملكات العقل معًا، إذ يتبع المجاهدة والخلوة والذكر – كما يقول ابن خلدون – الإطلاع على عوالم من أمر الله ، وإذا رجعت الروح عند الحسن الظاهر إلى الباطن ضعفت احوال الحس وقويت الروح. وما تزال هذه فى نمو حتى تتكشف لها الأنوار الربانية والعلوم اللدينة فيدركون من حقائق الوجود مالا يدركه سواهم يقول ذا النون المصرى: من آنسه الله بقربه أعطاه العلم من غير طلب .(٢٥)

(المبحث الثانى)

هل كان ابن خلدون متصوفًا؟

سؤال مبرر ومشروع، عن حقيقة التصوف عند ابن خلدون، ما الذى دفع ابن خلدون لتبنى النزعة الصوفية فى فكره، وخاصة أنه كتب كتابًا كاملاً بعنوان شفاء السائل، وفصول من المقدمة وآراء أخرى فى كتاباته وأشعاره، وكلها تنم عن روح تواقه لمعرفة المطلق؟

نود أن نشير فى البداية، إلى أن ابن خلدون كتب كتابه " شفاء السائل" بناء على جدال احتد بين متصوفة الأندلس فى القرن الثامن حول المسائل التالية هل الذى يريد طريق التصوف لابد له من شيخ يرشده، أم أن كتبا تكفى لهدايته فى هذا الطريق؟

ولم يستشر ابن خلدون فى المسألة، ومع ذلك فقد أسهم فى النقاش وذلك بتأليفه شفاء السائل، فهذا المؤلف كما يؤكد ناشره ابن تاويت، عبارة عن فتوى ينبغى فهم حدودها، ما دام باب الاجتهاد قد أقفل " ومدعى الاجتهاد لهذا العهد مردود على عقبه، مهجور تقليده".[٢٦]

ونستطيع أن نعتبر اهتمام ابن خلدون بالتصوف والمجهود الذى بذلك لاحاطة بجميع مظاهره دليلاً على انشغال الأذهان آنذاك بمسألة التصوف .[٢٧]

ويمكننا القول إن التصوف استعداد طبيعى فى الإنسان، غير أن التصوف فى الإسلام ينحصر فى تعميق التدين وابن خلدون يسخر الفلسفة والكلام والتاريخ لخدمة هذه الفكرة، وينهى إلى الأخذ بتصوف معتدل. [٢٨]

من جانب آخر، نلاحظ أن شعر ابن خلدون تبدو عليه مسحة من التصوف وأنه ينحو فى كثير من قصائده منحى الشعراء الصوفيين فى صوغ الغزل الروحى. وقد كان ابن خلدون على ما يظهر يعيش بنزعة صوفية، ويبدو مما كتبه فى المقدمة عن التصوف وعن تجرد النفس من الاعتبارات الدنيوية والسمو إلى الملكوت الأعلى أنه قد درس التصوف وخواصه دراسة لا بأس بها. (٢٩)

ولعل بعض التساؤلات تطل برأسها، هل كان ابن خلدون عقليا أم صوفيا؟

إن ابن خلدون ليس فيلسوفًا عقليا محضا رغم تأثير الفلاسفة العقليين عليه فى شبابه من أمثال الآيلى إذ إن للدين أيضا أثرًا كبيرًا فى فكره. ولذلك لا يدهشنا التناقض الموجود بين فقرات المقدمة، فبعض هذه الفقرات يوضح عن اندفاع عقلى هائل والبعض الآن تتضح فيه نزعة صوفية واضحة ما هو سبب هذا التناقض؟ يقول إيف لاكوست، إنه يمكن اعتبار أن التناقض الموجود بين وجهين متعارضين من الفكر الخلدونى، يرجع إلى تطور الرجل وتطور أفكاره قد يكون ابن خلدون تعلق فى شبابه بالفلاسفة العقليين وبدراساتهم، ثم عدل عن ذلك الاتجاه عندما تقدم به السن، لينطلق فى حياة كلها تدين، ويعلل ذلك بأن الجزء الذى يشمل كل التأملات الدينية أو الفلسفة اللاعقلية حرر معظمه فى القاهرة بعد بقية الأجزاء بمدة طويلة.

وربما تكون نزعاته الدينية الصوفية سيطرت عليه عندما تعرض لتلك الكارثة البشعة وهى غرق كل أسرته وهى فى طريقها إلى القاهرة . (٣٠)

لقد ادعى بعض الباحثين أن مؤلف المقدمة اعتنق التصوف فى أواخر حياته بيد أن لا أحد من هؤلاء استطاع أن يستدل على ذلك: يرى ساطع الحصرى فى كتابه دراسات عن مقدمة ابن خلدون، أنه كان صوفيًا، لكن محمد

بن تاويت الطنجي وهو الاختصاصي الكبير في الدراسات الخلدونية حلل هـــذه الدعوة ورفضها في كتاب " التعريف " بابن خلدون وكذلك في المقدمـــة التـــي خص بها شفاء السائل لتهذيب المسائل" .(٣١)

وفي هذا الصدد يتساءل بعض الدارسين : والعجب أن هذا المفكر مع قوله بأن الحواس أصل كل إدراك مع صلة أبحاثه بالحياة الواقعية ينزع هذه النزعـــة الصوفية ، ويريد أن يطلق الحدس من قيوده ليدرك الحق مباشـــرة مـــن غـــير طريق المنطق التي قد تحدث شغبًا وارتباكا يحجب الحقيقة .(٣٢)

وفي ظننا أن ابن خلدون، قد تأثر بالروح الصوفية، بل هي روح تســـري في كيانه كله يدل على ذلك، ثقافته الموسوعية التي تحلى بها، بجانب الوظـــائف المتنوعة التي تولاها خاصة في مصر، منصب خانقاه بيبرس، وكان بمصر عدد كبير من الخانقاهات التي تتجمع فيها الصوفية، وكانت خانقاه بيبرس من أكبر ما عرف من هذا النمط من المؤسسات، وفيها كان يعيش عدد كبير من الصوفيـــة يمارسون حياتهم الخاصة ذات الطقوس الغريبة من ذكر وتلاوة وأوراد وإقبـــال على العبادة وانقطاع عن الناس، ولقد كانت مخالطة ابن خلدون لهؤلاء الصوفية عن قرب واندماج، دفعة له في تسجيل الجديد عن هذا الفريق من المسلمين .(٣٣)

ونستطيع الآن أن نتبين الدلالة الحقيقة لفتوى ابن خلدون فهي ترمي إلـــى إلغاء " الشيخ " وإقامة تصوف خاص بأهل العلم إذن " الشيخ " لا يلزم إلا فـــي المجاهدة الأخيرة، مجاهدة الكشف ولكن هذه محظورة بفتوى ابن خلدون، يبقـــى إذن أن التصوف المشروع الذي تقبله الشريعة ويهتدي فيه بكتب منتقاه ولكنـــها تظل وقفا على الخاصة.

لقد كان ابن خلدون على وعى بالتفرقة بين التصوف والسحر، ويبدو ذلك من خلال عرضه فى المقدمة، خاصة إذا أخذنا فى الاعتبار أن علوم السحر كانت ذات انتشار فى عصره، وعنده أن الأزمات تدفع الناس إلى استشفاف المستقبل وتغريهم بالتكهن بما قد يطرأ من تقلبات، لذا فهو يخص بالنقد الشديد "العلوم " التى تدعى التكهن بالغيب مثل، التنجيم الذى يبدو أن الناس فى عصره كانوا يثقون كثيرا به ليتنبأ لهم بظهور مهدى أو سقوط دولة سيما أن الملوك كانوا يتبدلون بسرعة ابتداء من أبى عنان، بل إن هؤلاء الملوك كثيرًا ما اعتقدوا هم أنفسهم فى حكم النجوم وأذعنوا لأثر هذا الاعتقاد (٣٤).

إن إبطال ابن خلدون لهذه " العلوم الخفية " ليس لأنه علامة على تدهور العلوم ولا لأن الدين ينهى عنها فحسب، وإنما لخطرها ايضًا على العمران، سيما وأنها تسعى إلى تغييره. صحيح أن طبائع العمران تتغير بل أحيانًا تتقلب أوضاعه إنقلابًا ولكن ذلك يتم عادة وفقًا لقوانينه (طبائعه). (٣٥)

وعلى هذا، يمكننا القول، إن انتماء ابن خلدون الأشعرى، ونزعته الصوفية العالية قد أديا به إلى النظر إلى القضايا الشرعية البحتة والمسائل الإيمانية الصرفة كأمور التوحيد، والآخرة وحقيقة النبوة، وكنه الصفات الإلهية، وكل ما وراء طور العقل، يسلك ابن خلدون اتجاها سلفيا فهو يمسك عن التفكير فى شأنها، ويقول بوجوب قبولها والعمل بها مباشرة من غير إدخال العقل فى أمرها، واشتغال الفكر بها، لأنها خارجة عن نطاق مداركنا، ولأن الشارع أعرف بها منا . (٣٦)

لقد ذهب بعض الدارسين إلى إهالة التراب على تراث الرجل بأحكام قاسية لا ترقى إلى مستوى المحاجة العقلية يقول : " وما يعنينا فى هذا المقام، أن

وساوس وظنونى السابقة قد تأكدت، وأننى وجدت الإجابة الشافية عن الأسئلة المعلقة بخصوص ابن خلدون ومقدمته. تمثلت تلك الإجابة فى اكتشاف حقيقة سطو ابن خلدون على رسائل إخوان الصفا !![٣٧].

اعتقد أننا ماضون فى عرضنا فى هذه الدراسة بإثبات عكس ما ذهب إليه هذا الباحث، وكم كنا نأمل أن يأتينا هذا الباحث بحق اليقين، ولا يذهب إلى إطلاق مثل هذه الأحكام التى لا تسمن ولا تغنى من جوع!.

ويميل أستاذنا المرحوم الدكتور إبراهيم مدكور إلى أصالة المحاولة عند ابن خلدون نظرا لأنه قد عنى بالتصوف منذ سن مبكرة، اختصر فى شبابه رسائل ابن عربى وإن لم نقف بعد على مختصراته. وعقد له فى " مقدمته فصلاً طويلاً لخص فيه تاريخه واستعرض أبوابه وعالج خاصة مشكلة الوحدة والحلول والاتحاد مبينا رأى السنة والشيعة والفلاسفة ولعله يقف موقفا متوسطًا بين هؤلاء جميعا، فهو يسلم بالمجاهدات والمقامات كما يسلم بالكرامات والأخبار والمغيبات، أما الكشف والشطحات فأمور غامضة لا يوضحها لفظ أو عبارة.[٣٨]

لقد كان ابن خلدون صادقًا مع نفسه، حين ولج رحاب الصوفية وحاول أن يرتوى من كأسهم، وإن لم يعش حياتهم وطرائقهم أو كما يقول – ساطع الحصرى – إن مقدمة ابن خلدون بهيئتها المجموعة تدل دلالة واضحة على أن مؤلفها مؤمن قوى الإيمان .[٣٩]

أضف إلى هذا، أن ابن خلدون بعد أن يختم كل فصل من فصول المقدمة تقريبا – بذكر وبنقل آية من آيات القرآن المناسبة للمقام. إنه لا يحيد عن هذه الخطة إلا فى بضعه فصول، لا يتجاوز عددها الأثنى عشر. ولكنه – مقابل ذلك – يطبق هذه الخطة فى بعض الفصول الطويلة بمقياس أوسع. إنه يختم كل قسم

من أقسام الفصل أيضًا بذكر الله وبنقل شيء من كلام الله. هذه الكلمات الختامية تكون فى بعض الفصول قصيرة مثل .. والله أعلم " والله الموفق، وهو على كل شيء قدير ولكن تكون فى بعض الفصول طويلة مثل قوله " الله يخلق ما يشاء لا شريك له . له الملك وله الحمد، وهو على كل شئ قدير. وحسبنا الله ونعم الوكيل والحمد لله .(٤٠)

والملاحظ أن الجمل أو الآيات القرآنية التى ختم بها ابن خلدون هذا الفصل أو ذاك من فصول المقدمة إنما اختارها بدقة وإحكام لكى تتناسب مع موضوع الفصل وفحواه ومغزاه وهو أمر من الوضوح بمكان لكل من يفهم اللغة العربية. نقول ذلك لأن عدداً من الباحثين الغربيين قد هالهم هذا الكم العظيم من الآيات القرآنية التى تضمنته المقدمة من أمثال " دى بور " الذى يرى أن الدين لم يؤثر فى آراء ابن خلدون العلمية، أو شميث الذى يقرر أن الآيات القرآنية الكثيرة التى ذكرها ابن خلدون من خلال المقدمة ليس لذكرها علاقة جوهرية بتدليله، وإنما يذكرها فقط ليحمل قارئه على الاعتقاد بأنه فى بحثه متفق مع نصوص القرآن.(٤١)

إن مثل هذه الأقوال يوحضها ذلك التناسق الذكى الذى صنعه ابن خلدون وهو يجانس بين الآيات القرآنية وموضوع دراسته، حسن استشهاد، وبراعة دليل، ودقة تمثيل.(٤٢)

يبدو لى من خلال السياق والعرض آنفا، أن النزعة الصوفية كانت نسجيًا وبناءً أصيلاً فى فكر ابن خلدون، وكما سبق أن ألمحنا، ولعل الصفحات القادمة تميط اللثام على صحة ما ندعى؟

(المبحث الثالث)

المعرفة وعلاقتها بالتصوف عند ابن خلدون

نود أن نشير إلى المعرفة وعلاقتها بالتصوف عند ابن خلدون، حيث إن ابن خلدون حاول أن يعرض لهذه الحقيقة فى ثنايا مؤلفاته.

لقد آمن ابن خلدون بالمعرفة الحسية والعقلية، فيرى أن العقل الإنسانى يستطيع أن يدرك حقائق العلوم والصنايع وأن يستنبط الفروع من الأصول، وأن يجرد الكليات من الجزيئات، إلاّ أنه يستطيع أن يجاوز الطور الذى خلق له لأن العقل فى نظر ابن خلدون ميزان تستطيع أن تزن به أمور الحسن والتجربة، ولا نستطيع أن نزن به أمور التوحيد والآخرة وحقيقة النبوة، وحقائق الصفات الإلهية، فإن جميع هذه الأمور خارجة عن طوره.(٤٣)

ويستشهد ابن خلدون، بأنا نشهد فى أنفسنا بالوجدان الصحيح وجود ثلاثة عوالم. أولها عالم الحس، ونعتبره بمدارك الحس الذى شاركنا فيه الحيوانات بالإدراك. ثم نعتبر الفكر الذى اختص به البشر فتعلم عنه وجود النفس الإنسانية علمًا ضروريا بين جندينا من مداركها العلمية التى هى فوق مدارك الحس، فنراه عالمًا آخر فوق الحس ثم نستدل على عالم ثالث فوقنا فإنما نجد فينا من آثاره التى تلقى فى أفئدتنا كالإرادات والوجهات نحو الحركات الفعلية، فنعلم أن هنالك فاعلاً يبعثنا عليها من عالم فوق عالمنا، هو عالم الأرواح والملائكة وفيه ذوات مدركة لوجود آثارها فينا مع ما بيننا وبينها من المغايرة . (٤٤)

ولعل التساؤل الذى يطرح نفسه علينا، ما موقف ابن خلدون من العقل؟

يبدو أن هذا التساؤل من الأسئلة الشائكة فى فكر ابن خلدون، فالملاحظ أن ابن خلدون لا ينكر على العقل دوره فى المعرفة، وعن القوانين التى تحكم العمران، وغيره من موضوعات ترتبط بالعقل ارتباطًا وثيقًا، لكنه فى نفس الآن يضع الضوابط والمحددات لمكانة هذا العقل.

إن العقل الإنسانى لا يستطيع إدراك كل الأسباب، فهو محدود إلى حد كبير[٤٥] ويؤكد ابن خلدون من جهة أخرى فوجه تأثير هذه الأسباب فى الكثير من مسبباتها مجهول لأنها إنما يوقف عليها بالعادة لاقتران الشاهد بالاستناد إلى الظاهر وحقيقة التأثير وكيفيته مجهولة.[٤٦]

فالمتأمل يجد أن ابن خلدون لا ينكر السببية إنكارًا تامًا، ولا يؤمن بها إيمانًا تامًا وإنما يأخذ الموقف الوسط وهو فى هذا يتفق مع النزعة العامة الأشعرية وخاصة الغزالى الذى تأثر به.

فالأشاعرة يرون أن لاشىء فى العالم يحدث حسب قوانين ثابتة، وليس بمقتضى عادة مقررة من عند الله، فبعض الظواهر تتبع الأخرى وتتوالى عنها إلا أن هذا التعاقب ليس ضرورياً . [٤٧]

إن ابن خلدون آمن بقانون العلية، وبسيطرته على الطبيعة وعالم الإنسان إلا أنه اعتقد أيضا فى وجود خوارق للطبيعة تظهر على أيدى الأنبياء والأولياء والسحرة لا تخضع بالمرة لقانون العلية. وهذا الموقف الذى يبدو فى الظاهر موقفًا مضطربا ويناقض بعضه البعض هو فى الحقيقة موقف عالم مسلم، آمن كعالم بمبدأ العلية، وآمن كمسلم بوجود المعجزات والكرامات تلك

الاستثناءات الخاصة لقانون العلية التي يعترف الأشاعرة وهو منهم بوجودها.(٤٨)

وابن خلدون لا يحقر العقل ولا ينقص من مقامه وفائدته، بل يقر بصدقه وضرورة الثقة بأحكامه المبنية على المدارك الحسية والبرهان، لأنه يقود فيها إلى اليقين فهو ميزان صحيح وأحكامه يقينية لا كذب فيها (لكن هذا العقل لا يحيط علمًا بكل الأسباب والمسببات، ولا يمكنه إدراك ما وراء الطبيعة، لأن ما لا مادة له لا يمكن البرهان عليه".

ولإدراك الحقائق المتنوعة وسائل متنوعة كما أن إدراك المحسوسات المتباينة حواس متباينة، فالألوان ليست من طور السمع، والأصوات ليست من طور البصر والروحانيات ليس من طور العقل ولا يمكن الحكم فيها بالمنطق، وإنما الوسيلة المؤدية إلى معرفتها هي الإلهام الذى وقفه الله على أوليائه وأنبيائه المصطفين . (٤٩)

ويحاول ابن خلدون أن يحل لنا إشكالية المعرفة العقلية، والمعرفة الذوقية التى لطالما شغلت أذهان المفكرين.

فى الحقيقة أن نص الفيلسوف ، هو المعَّول الأول الذى يعول عليه الباحث للوصول إلى حقيقة ما يصبو إليه، وأمامنا نص هام لابن خلدون فى هذا الصدد يقول: " العقل ميزان صحيح فأحكامه يقينية لا كذب فيها غير أنك لا تطمع أن تزن به أمور التوحيد والآخرة وحقيقة النبوة وحقائق الصفات الإلهية، وكل ما وراء طوره فإن ذلك طمع فى محال ومثال ذلك مثال رجل رأى الميزان الذى يوزن به الذهب فطمع أن يزن به الجبال. (٥٠)

إن كلام ابن خلدون آنفا يضع أمامنا الفواصل والمحددات بين المعرفة الذوقية والمعرفة العقلية، وما أبلغ تعبير ابن خلدون عندما يقول:" رجل رأى الميزان الذى يوزن به الذهب فطمع أن يوزن به الجبال.

وهل يمكننا فى ضوء كلام ابن خلدون القول: إن المعقول واللامعقول كانا معًا فى عصر ابن خلدون جزءًا من بنية نظرية عامة تقوم على التمييز بين وجودين همّا، باصطلاح ابن خلدون نفسه: الوجود الحسى والوجود " ما وراء الحس " وبين وسيلتين للمعرفة العقل بوصفه نتاج الوجود الحسى فهو محدود بحدوده، والنفس بوصفها جزءًا من الوجود " ما وراء الحس" مشغولا بالحس وقيوده ويمكنه إذا تحرر منها بعض التحرر اكتساب معرفة بالعالم الماورائى، معرفة ليس من الضرورى أن تكون من جنس المعرفة التى يكتسبها العقل من العالم الحسى، وإذن فالارتباط بين المعقول واللامعقول فى هذه البنية الفكرية ارتباط صميمى كارتباط النفس بالبدن والروحى بالمادى. (٥١)

ويبدو لنا أن موقف ابن خلدون إزاء العقل قريب الشبه من موقف الغزالى، وهو إن اعتمد على العقل فى استنباط الفروع من الأصول فى الأمور الدينية، إلا أنه لا يعتمد عليه وحده فى إدراك الأصول نفسها وهو يرد على الفلاسفة الذين يزعمون أن العقل قادر على الإحاطة بكل شيء . (٥٢) فيقول : إن قوما من عقلاء النوع الإنسانى زعموا أن الوجود كله، الحسى منه وما وراء الحسى، تدرك ذاته وأحواله بأسبابها وعللها بالأنظار الفكرية والأقيسة العقلية، وإن تصحيح العقائد الإيمانية من قبل النظر لا من قبل السمع . (٥٣)

إذن ابن خلدون يرد على الفلاسفة الذين يزعمون أنهم يعرفون كل شيء. (٥٤)

ونخلص من هذا، أننا أمام ثلاثة أنواع من المعارف عند ابن خلدون :

١- معارف عقلية مصدرها الحسى والتجربة: وتعتمد أساسًا على الخبرة اليومية الفردية والاجتماعية، فإن كانت عبارة فقط عن تصورات فهى من عمل " العقل التمييزى " وهو أدنى مرتبة وإن كانت " تفيد " الترتيب بين الحوادث والعلاقات فهى من عمل " العقل التجربى" الذى يحتل المرتبة الثانية. أما إن كانت قائمة على تصورات وتصديقات تنتظم انتظاما ما، وتهدف إلى تصور " الوجود " على ما هو عليه بأجناسه وفصوله وأسبابه وعلله فهى من إنتاج " العقل النظرى " وهو أعلى مرتبة من مراتب الفكر البشرى.

٢- معارف نفسانية " مصدرها الوحى" الذى يلقى فى صنف خاص من البشر تعتريهم حالة إلهية خارجة عن منازع البشر وأحوالهم فتغلب الوجهة الربانية فيهم على البشرية فى القوى الإدراكية والنزوعية والغضبية وسائر الأحوال البدنية وهم الأنبياء والرسل.

٣- معارف نفسانية كذلك، مصدرها الرياضة والأكتساب، لا الوحى وهى أنواع ثلاثة معارف المتصوفة، ومعارف الكهان ومن فى معناهم والمعارف الناتجة عن الرؤيا الصحيحة.(٥٥)

وأظننا لسنا بحاجة إلى التأكيد على أن ابن خلدون قد تبنى المعرفة الصوفية، كأعلى درجات المعرفة وهو موقف يذكرنا بما صنعه الغزالى من قبل.(٥٦) وليس بين أيدينا أبلغ من شهادة ابن خلدون على نفسه :" فلعل الأسباب إذا تجاوزت فى الارتقاء نطاق إدراكنا ووجودنا خرجت عن أن تكون مدركة. فيضل العقل فى بيداء الأوهام ويحار وينقطع. فإذا التوحيد هو العجز عن إدراك الأسباب وكيفيات تأثيرها، وتفويض ذلك إلى خالقها المحيط بها، إذ لا فاعل

غيره ، وكلها ترتقى إليه وترجع إلى قدرته، وعلمنا به إنما هـــو مـــن حيـــث صدورنا عنه – وهذا هو ما نقل عن بعض الصديقين : " العجز عـــن الإدراك إدراك ".(٥٧)

وبهذا نمهد للحديث عن المجاهدات والكشف فى النسق الصوفى عند ابـــن خلدون.

(المبحث الرابع)

المجاهـــــدات وأنـواعهـــــا

المجاهدة هى الجانب العملى فى الحياة الصوفية، أو هى الجـــانب الدينـــى والأخلاقى فيها. والتصوف فى جوهره نظام دينى أخلاقى يأخذ به السالك نفســه فى صراحة وعزم وتصميم، ولا يقوى عليه إلا أولو العزم والتصميم لأنه موجه ضد النفس ورغباتها والعالم ومباهجه.(٥٨)

ويقف ابن خلدون على معنى المجاهدة ويقسمها ثلاثة أقسام:

(١) **مجاهدة التقوى**: وهى الوقوف عند حدود الله. لأن البـــاعث علـــى هـــذه المجاهدة طلب النجاة فكأنها اتقاء وتحرّر بالوقوف عنـــد حـــدود الله عـــن عقوبته وحصولها فى الظاهر بالنزوع عن المخالفـــات والتوبة عنها وترك ما يودى إليها من الجاه والاستكثار من المال وفضول العيـــش والتعصـــب للمذاهب، وفى الباطن مراقبة أفعال القلب التى هى مصدر الأفعال ومبدؤها أن سلم بمقارفة محظورة وإهمال واجب . (٥٩)قال ابن عطاء: للتقوى ظاهر وباطن فظاهرة محافظة الحدود باطنة النية والاخلاص وحقيقة هذه المجاهدة هى الورع. قال صلى الله عليه وسلم.

الحلال بين والحرلم بين وبينهما متشبهات فمن أقصـــى المتشـــبهات فقـــد استهزأ لدينه وعرضه. ومن وقع فى الشبهات كان كالراتع حول الحمى يوشـــك أن يقع فيه ألا وأن لكل ملك حمى ألا وإن حمى الله محارمه. (٦٠)

وقال صلى الله عليه وسلم : " دع ما يريبك إلى مالا يريبك[٦١] وقال ابن عمر حقيقة التقوى ان تدع مالا بأس به مخافة مما به بأس [٦٢] وقال لا يبلغ العبد حقيقة التقوى حتى يدع ما حاك فى الصدر [٦٣]. وقال أبو بكر الصديق رضى الله عنه كنا ندع سبعين باباً من الحلال مخافة أن نقع فى باب الحرام.[٦٤]

ويؤكد ابن خلدون على فكرة غاية فى الأهمية ألا وهى على المريد فى طريقة للأخذ بالاستقامة أن يأخذ نفسه فى هذه الرياضة بالتدرج ولا يشادها فيكون كما قال صلى الله عليه وسلم : " كالمنبت لا أرضًا قطع ولا ظهرًا أبقى[٦٥] وقال صلى الله عليه وسلم (أحب الأعمال إلى الله أدومه[٦٦] وأمثال ذلك كثيرة. فإذا حصلت للقلب صفة الاستقامة وتخلق بخلق القرآن وتأدبه بآدابه. كان متبعا للسنة ولحق بمراتب الذين أنعم الله عليهم من النبيين والصديقين والشهداء وحسن أولئك رفيقًا. [٦٧]

٢- **مجاهدة الاستقامة:** وهى تقويم النفس وحملها على التوسط فى جميع أخلاقها حتى تتهذب بذلك وتتحقق به، فتحسن أخلاقها وتصدر عنها أفعال الخير بسهولة وتصير لها آداب القرءان والنبوءة بالرياضة والتهذيب خلقًا جبلية كأن النفس طبعت عليها والباعث على هذه المجاهدة طلب الفوز بالدرجات العلى درجات الذين أنعم عليهم. إذ الاستقامة طريق إليها قال تعالى: أهدنا الصراط المستقيم صراط الذين أنعمت عليهم وما كلف الإنسان بطلب هذه الاستقامة سبع عشرة مرة فى اليوم والليلة عدد ركعات الفرض التى تجب فيها قراءة أم القرآن إلا لعسر هذه الاستقامة وعزة مطلبها وشرف ثمرتها. [٦٨]

وقال صلى الله عليه وسلم : استقيموا ولن تحصــوا [٦٩] وحصــول هــذه الاستقامة بعلاج خلق النفس. ومداواتها بمضادة الشهوة ومخالفة الهوى ومقابلــة كل خلق بحبس من نفسه هواه، والميل إليه والاعتداد به بارتكاب ضده الآخــر كمعالجة البخل بالسخاء والكبرياء بالتواضع والشـره بــالكف عــن المشــتهى والغضب بالحلم. قال تعالى: **والذين إذا انفقوا لم يسرفوا ولم يقتروا وكان بيـن ذلـك قوامًـا** (الفرقــان : ٢٥/٦٧). وقــال : **كلــوا واشــربوا ولا تســرفوا** (الأعراف:٧/١٧). وقال: **لا تجعل يدك مغلولة إلى عنقك ولا تبسطها كل البسط** (الإسراء:١٧/٢٩). وقال تعالى:

أشداء على الكفار حماء بينهم (الفتح ٤٨/٢٩). ثم مع هذا العلاج لابد مـن الصبر على حرارته. قال الشيخ أبو القاسم الجنيد أعلم أن الاستقامة لا يطيقها إلا الأكابر لأنها خروج عن المعهودات ومفارقة الرسوم والعادات والقيام بين يـدى الله على حقيقة الصدق. وقيل فى معنى قوله صلى الله عليه وسلم شيبتنى هــود وأخواتها إنه لما فيها من تكليف الاستقامة فى قولــه : **فاســتقم كمــا أمــرت** (هود ١١/١١٢). لكن الأفعال ولو كانت أول صدورها متكلفة وصفته شاقة. فإذا تكررت ارتفعت آثارها إلى النفس شيئا فشيئا ولا تزال كذلك حتى تصير صفــة راسخة وجبلة طبيعية كما يقع لمتعلم الكتابة مثلاً يتكلفها أولاً شــاقة عليــه ولا تزال آثارها ترتفع إلى النفس شيئًا فشيئًا حتى تحصــل صفــة الكتابــة كأنــها جبلة.[٧٠]

وليس المراد من هذا العلاج فى هذه الصفات قمع الصفات البشرية وخلعها بالكلية فإنها غرائز جبلية خلق منها لفايدة فلا يتصور منع الشهودة وإلا لــهلك

الإنسان جونا وانقطع النسل تبتلا ولا قلع الغضب ولا لهلك بالعجز عن مدافعة المعتدى.(٧١)

وينبهنا ابن خلدون أن هذه الاستقامة فرض عين فى حق الأنبياء صلوات الله عليهم قال تعالى: فاستقم كما أمرت (هود ١١٢/١١). وقال : **إنك لمن المرسلين على صراط مستقيم**. وقال تعالى لموسى وهرون عليهما السلام: **فاستقما ولا تتبعان سبيل الذين لا يعلمون** (يونس ٨٩/١٠). وقالت عائشة رضى الله عنها وقد سئلت عن خلق النبى صلى الله عليه وسلم فقالت للسائل أما قرأ القرآن، كان خلقه القرءان (٧٢)

(٣) **مجاهدة الكشف والاطلاع:** وهى إخماد القوى البشرية وخلع الصفات البدنية بمنزلة ما يقع للبدن بالموت. ثم محاذاة شطر الحق باللطيفة الربانية لينكشف الحجاب وتظهر أسرار العوالم والعلوم واضحة للعيان وهو العلم الالهامى الذى يحصل بالتصفية والمجاهدة عند القوم بشروط:

أ- حصول التقوى فإنها رأس العبادة وباعثها أول درجات النعيم وهو النجاة قال الجُريرى من لم يحكم بينه وبين الله التقوى والمراقبة لم يصل إلى الكشف والمشاهدة.

ب- حصول الاستقامة التى سبق عرضها. وهنا يشير ابن خلدون إلى الفرق بين الكشف الصحيح والكشف الزائف وهو منهج نقدى يدل على طوع باع ابن خلدون وعمقه الصوفى فالكشف – فى رأيه – الذى هو رفع حجاب القلب كيف ما اتفق فقد يحصل بالتصفية عن الأغيار ورقة القلب بالجوع والسهر من غير شرط استقامة ولهذا يحصل الكشف لكثير من أهل الملل المخالفة وكذلك لأهل السيمياء المرتاضين لكشف الحجاب لاستنزال روحانية الأفلاك

والتصرف فى عالم الطبيعة بمعونة منها فلا تتجلى لهم حقائق المعلومات على ما هى عليه بل على ما هى عندهم فلا يظفرون إلا بالخسران المبين.(٧٣)

جـ- قطع العلائق كلها عن النفس بالزهد فى كل شيء والانفراد عن الخلق بالخلوة فى مكان مظلم أفلق الرأس فى الجيب أو التدثر بكساء أو إزار. ثم الصمت بترك الكلام جملة ثم الجوع بمواصلة الصيام. ثم السهر بقيام الليل وهذه هى التى كان المطلوب فى مجاهدة الاستقامة اعتدالها. حتى يصير استواء الفعل والترك فيها عند القلب جبلة طبيعية. وأما هنا فيطلب تركها بالكلية واخماد ساير القوى البشرية وإماتتها حتى الفكر ليكون ميت البدن فى الروح إذ مطلوب هذه المجاهدات فراغ القلب عن كل ما سوى الله حتى كان البشرية كلها ذاهية ممحوة شأن الميت وإليه الإشارة بقوله صلى الله عليه وسلم : " موتوا قبل أن تموتوا"(٧٤).

د – صدق الإرادة : وهو أن يستولى حب الله على قلب المريد حتى يكون فى صور العاشق المستتر الذى ليس له إلاّ هم واحد.

وينتهى ابن خلدون بأنه إذا حصلت هذه الشروط كلها من مجاهدات، وسلم من العوايق انكشف له جلال الحضرة وتجلى له الحق وعظم الفرح واللذة وطار به السرور وظهر من لطائف الله مالا يحيط به وصف واصف.(٧٥)

ثانيًا: مشروعية المجاهدة:

سبق أن عرضنا لأنواع المجاهدات وانتهينا إلى أن أعلى درجات المجاهدة وأشقها على النفس مجاهدة الكشف. ونود أن نشير إلى مشروعية المجاهدة عند ابن خلدون نظرًا لأن ابن خلدون – كما سبق أن ألمحنا – يجمع بين نظر الفقيه وروح الصوفى فيرى:

- **المجاهدة الأولى:** (مجاهدة التقوى) فهى فرض عين علــــى كــل مكلــف إذا الواجب على كل مسلم أن يتقى عــذاب الله بــالوقوف عنــد حدوده ويعلم أن من يتعدى حدوده الله فأولئك هم الظالمون هم الكافرون هم الفاسقون.
- **المجاهدة الثانية** (مجاهدة الاستقامة) فهى مشروعة فى حق الأمة فرض عين فى حق الأنبياء صلوات الله عليهم ومأخذها مـــن الشــريعة ظاهر.
- **المجاهدة الثالثة** : وهى مجاهدة الكشف فالذى نراه أنــها محظــورة حظــر الكراهية أو تزيد . قال الله تعالى : " **وجعلنا فى قلوب الذيــن اتبعوه رأفة ورحمة ورهبانية ابتدعوها ما كتبناها عليــها إلا ابتغاء رضوان الله فما رعوها حق رعايتها فآتينـــا الذيــن آمنــوا منـــهم أجرهـــم وكثـــير منـــهم فاســـقون** (الحديد٥٧/٢٧).(٧٦)

ولعل الحديث عن المجاهدات ومشروعيتها، يدفعنا إلى الحديث عن الكشف والصلة بين الظاهر والباطن والشيخ والمريد، وهى موضوعات ترتبط فيما بينها ارتباطًا وثيقًا وتجلى الغبار عن حقيقة التصوف عند ابن خلدون؟

(المبحث الخامس)

الكشف عند ابن خلدون

سبق أن عرضنا للمجاهدات عند ابن خلدون، وانتهينا إلى أن أعلى درجات المجاهدة، مجاهدة المكاشفة، والحديث الآن عن الكشف، وما يتصل به من عوائق وشطح، وكذا موقف ابن خلدن النقدى من الخروج على الكشف الصحيح.

فى البداية يفرق ابن خلدون بين علم المعاملة: أى علم بأحكام المجاهدات والرياضة وشروطها. وعلم المكاشفة: علم برفع الحجاب وأحوال ما بعد " علم الباطن " (٧٧)

ويحقق ابن خلدون طريقة الكشف للقلب عند تطهيره وتزكيته من الصفات المذمومة تم اخماد القوى البشرية ومحاذات جانب الحق به يرتفع عنه الحجب، ويتجلى فيه النور الإلهى فتتكشف له بذلك أسرار الوجود علوه وسفلة وملكوت السموات والأرض وتتضح له معانى العلوم والصنايع وتنحل جميع الشكوك والشبه ويطلع على ضمائر القلوب وأسرار الوجود وتنكشف له معانى المشتبهات الوارد فى الشرع حتى تحصل له المعرفة بحقائق الوجود كلها على ما هى عليه من ذات الله وصفاته وأفعاله وأحكامه وقضائه وقدره والعرش والكرسى واللوح والقلم والحكمة فى خلق الدنيا والآخرة، ووجه ترتيب الآخرة على الدنيا والمعرفة بمعنى النبوءة والوحى وليلة القدر والمعراج ومعرفة الملائكة والشياطين وعداوة الشياطين للانس ولقاء الملائكته للانبياء وظهورهم لهم ووصول الوحى إلى النبى وكرامة الولى وطريق المجاهدة وتزكية القلب

وتطهيره ومعنى القلب والروح ومعرفة الآخرة وأحوال القيامة من الصراط والميزان والحساب والحوض والشفاعة وعذاب القبر والجنة والنار والعذاب والنعيم ومعنى لقاء الله والنظر إليه والقرب منه إلى البعيد وجميع ما كان يسمع من الأسماء ويتوهم لها معاني مبهمة غير متضحة.(٧٨)

وفى هذا الصدد ينتهى ابن خلدون إلى تعريف محدد للمكاشفة: أن يرتفع الغطاء حتى تتضح جلية الحق فى هذه الأمور كلها اتضاحًا يحصل به اليقين الذى يجرى مجرى العيان من غير تعلم ولا اكتساب. وهذا ممكن فى حق هذه اللَطيفة الربانية.(٧٩)

ويرى ابن خلدون أن علوم المكاشفة لا تودع بطون الكتب ولا يكشف عنها، لأنه كما قال الغزالى إفشاء سر الربوبية كفر.

فهذا العلم الحاصل من المشاهدة والكشف لا ينبغى أن يودع بطون الكتب وبنيا خطأ المتأخرين من المتصوفة فى تسميته تصوفًا وجعله علمًا مدونًا واعتقادهم أنه يستفاد من الدفاتر والكتب. وإنما هو نور يقذفه الله فى قلب المزكى بالمجاهدة المحادى به شطر الحق.(٨٠)

وقد كان ابن خلدون واعيًا بخطورة " مجاهدة الكشف والاطلاع " وأننا لا نستطيع أن نودع هذا المقام بطون الكتب، لأن الأمر يقتضى تبليغ مالا يمكن تبليغه إطلاقًا. ذلك أن التبليغ يتم باللغة، واللغة لا تحمل إلا ما اتفق المستعلمون لها على فهمه، غير أن ما يستشعره الصوفى فى أقصى أحوال الصفاء فيكون فيه مطلق التفرد، فلا سبيل إلى تبليغه " إذ اللغات تعارف واصطلاح" (٨١)

ولما ما ينفرد به الواحد فى الأعصار والأجيال فلم توضح له ولا يصح أيضًا التجوز بهذه الألفاظ عن طريق المجاز، إذ التجوز إنما يكون بعد مراعاة

معنى مشترك أو نسبة، إذن بين عالم الملكوت وعالم الملك، ولا بين عالم الغيب وعلم الشهادة. (٨٢) فإذن العبارة عن أحوال عالم الملكوت متعذرة أو مفقودة وقد غامر متصوفة فى هذا الطريق، ولكن عبثا، وعلى المتصوف الحق ألا يحاول.

شروط الكشف الصحيح عند ابن خلدون:

(١) يذهب ابن خلدون متفقا مع شيوخ الصوفية الخلص أمثال الإمام القشيرى والجنيد والغزالى إلى أن الكشف لا يكون صحيحًا كاملاً عندهم إلا إذا كان ناشئا عن الاستقامة، لأن هذا الكشف قد يحصل لصاحب الجوع والخلوة مران لم يكن هناك استقامة كالسحرة وغيرهم من المرتاضين. وليس مرادنا إلا الكشف الناشئ عن الاستقامة . ومثاله: أن المرأة الصقيلة إذا كانت محدبة أو مقعرة وحوذى بها جهة المرئى فإنه يتشكل فيه معوجًا على غير صورته وإذا كانت مسطحة تشكل فيها المرئ صحيحا. فالاستقامة للنفس كالنباط للمرآة فيما ينطبع فيها من الأحوال.(٨٣)

(٢) عدم الاغترار بالكشف والمشاهدة، وعلى هذا ينبه ابن خلدون إلى هذه الحقيقة لن كثيرًا ما يعرض لأهل المجاهدة فيدركون فى حقائق الوجود ما لا يدرك سواهم، وكذلك يدركون كثيرًا من الواقعات قبل وقوعها، ويتصرفون بهمهم وقوى نفوسهم فى الموجودات السفلية وتصير طوع إرادتهم فالعظماء منهم لا يعتبرون هذا الكشف ولا هذا التصرف ولا يخبرون عن حقيقة شيء لم يؤمروا بالتكلم فيه بل يعدون ما وقع لهم من ذلك محنة ويتعوذن منه إذا وقع لهم. وقد كان الصحابة رضى الله عنهم على مثل هذه المجاهدة، وكان حظهم من هذه الكرامات أوفر الحظوظ، لكنهم لم يقع لهم بها عناية. وفى

فضائل أبى بكر وعمر وعثمان وعلى رضى الله عنهم كثير منها، وتبعهم فى ذلك أهل الطريقة ممن اشتملت رسالة القشيرى على ذكرهم ومن تبع طريقتهم من بعدهم.(٨٤)

(٣) يشير ابن خلدون إلى اختلاف المجاهدات باختلاف البواعث، وإن الباعث إن كان طلب النجاة فقط فهى مجاهدة التقوى والورع وإن كان طلب الفوز بالسعادة والدرجات العلى فى الدار الآخرة فهى مجاهدة الاستقامة وإن كان الباعث طلب المعرفة برفع الحجاب والمشاهدة فى الحياة الدنيا فهى مجاهدة الكشف.(٨٥)

وينتهى إلى أنه لابد من شيخ فى المجاهدة الأخيرة " الكشف يتمسك به تمسك الأعمى على شاطئ البحر بقائده. مجاهدة الكشف ليست نادرة فحسب، بل وخطيرة أيضًا لما تخيله من أوهام عند الذى يعتقد أنه قد وصل " بناء عليه لا ينبغى لمتصوف أن يغامر فيخوض هذه المجاهدة وليقتصر على المجاهدين السابقين.(٨٦)

(٤) إن الصوفى لا غنى له من لغة الرمز والإشارة، واصطناع أساليب التمثيل والتصوير لكى يترجم عن أحواله ويعبر عن مواجيده وأذواقه مهما يكن فى لغة الرمز من قصور عن التعبير، لأن موضوعات تجاربه خارجة عن نطاق الموضوعات الحسية والعقلية التى تعبر عنها اللغة الوضعية الاصطلاحية.(٧٨)

هنا يحذر ابن خلدون من توظيف اللغة العادية فى التعبير عن التجربة الصوفية (٨٨)

(٥) يقول ابن خلدون: من أراد الاستقامة فعليه بالكرامة، وهو بذلك يتفق مع القشيرى والجنيد والغزالى فى هذه المقولة ولا يجد أية غضاضة فى أن يستعير من التراث الصوفى السنى السابق عليه ما يتفق مع مذهبه.

موقف ابن خلدون النقدى من الكشف:

بعد أن عرضنا لماهية الكشف، وشروط الكشف الصحيح كما يعتقد ابن خلدون سنحاول الآن أن نسلط الضوء على موقفه النقدى من هذا الموضوع.

فهو أولاً ينقد المذاهب الصوفية المتأخرة (وخاصة المتأثرة بالمذاهب الفلسفية) ويرى أن قومًا منهم عنوا بعلوم المكاشفة وعكفوا على الكلام فيها وصيروها من العلوم والاصطلاحات. وسلكوا فيها تعليمًا خاصًا ورتبوا الموجودات على ما انكشف لهم ترتيبا خاصًا يدعون فيه الوجدان والمشاهدة. وربما زعم بعضهم فى ذلك غير ما زعمه الآخرون فتعددت المذاهب واختلفت النحل والأهواء وتباينت الطرق والمسالك وتحيرت الطوائف وصار اسم التصوف مختصًا بعلوم المكاشفة والبحث على طريق العلوم الاصطلاحية الكسبية عن أسرار الملكوت والإبانة عن حقائق الوجود والوقوف على حكمته وأسراره. ثم يفسرون المتشابه من الشريعة كالروح والملك والوحى والعرش والكرسى وأمثالها مما لا يتضح أو يكاد وربما يتضمن أفعالا منكرة ومذاهب مبتدعة ككلمة الباطنية فى جميل كثير من آيات القراءات المعلومة الأسباب على معنى باطن ويضربون بحجب التأويل على وجوهها الساخرة وحقائقها الواضحة تقولهم فى آدم وحواء أنها النفس والطبيعة. وقولهم فى ذبح البقرة أنها النفس. وقولهم فى أصحاب الكشف أنهم خالدون إلى أرض الشهوات وأمثال ذلك.[٨٩]

ويأسى ابن خلدون – وله الحق فى ذلك – علـى مثـل هـذه التـأويلات الخاطئة وربما يرى أنه كان الأجدر بهم أن يعودوا إلى تقليد السلف فى النـهى عن الخوض فى ذلك، ولعمرى فلقد كان ابن خلدون يعرف الفرق بيـن العلـم اللدنى المؤسسى على اساس شرعى مكين وبين تأويلات فاسدة مثـل تـأويلات الباطنية المشار إليها آنفًا ولعل هذا يدل على أصالة ابن خلدون فى أنه لم يكـن يمر مروراً عابرًا فى رؤيته الصوفية، بقدر ما كان يعرف المعنـى الصحيـح للتصوف.

ويحذر ابن خلدون من خطر علوم المكاشفة، وخاصة من أناس لم تكتـب لهم الأهلية. وخاصة – منهم– الذى يغتر ويعتقد أنه يبرغور أسرار الملكـوت، إذا يرى صلة روحية متينة بين الكواكب السيارة وقواها وبين الإلهامات اللدينـة فيفسرها على نمط أقل ما يقال فيه أنه اعتباطى لا يرتكز إلى أساس إلهى، بـل فيم عن خزعبلات العبارات المبهمة وبدع ملفقة وخاصة متي اسـتولت علـى المريد والسالك سلطة السكر والغيبة فيتكلم بما لا يمسح للسان التكلم به والتعبـير عنه وهذه هى الشطحات.(٩٠)

من جانب آخر يستشهد ابن خلدون بأولئك النفر القليل الذين فازوا بالتمكين والثبات عند المشاهدة، قال صلى الله عليه وسلم : إن لله سبعين حجابًا من نـور فلو كشف عن وجهه لا حرقت سبحات وجهه ما أدرك بصره (٩١) . وقد يكـون صاحب المشاهدة متجاوزاً لمقامها متمكنا فيه. أثبت لهذا التجلى وأقـوى علـى احتماله فإن المريد إذا استولى على مقام فهو ما دام يستولى عليه يتمكـن فيمـا قبله. قال الأستاذ أبو القاسم فى باب البواده ومنهم من يكون فوق ما يفجأ حـالا وقوة أولئك سادة الوقت ولما رجع من رجع منهم من هذا السفر فائزًا بالغنيمـة

حاصلاً على الغاية حذراً من غرر هذا الطريق وخطره حتى فى نفس المقصد الذى أقله النجاه. أعادنا الله فإن يَسلمَ من هذا كله فقد فاز فوزاً عظيمًا.(٩٢)

قال شيخ العارفين لا تطلبوا المشاهدة فإن فى شهود الحق بنود الخلق وقال أبو على الجوزجانى كن صاحب استقامة لا صاحب كرامة. فإن نفسك متحركة فى طلب الكرامة وربك يطلبك بالاستقامة(٩٣)

ويشير ابن خلدون إلى هؤلاء الصوفية الذين عانوا من رفع الحجاب، وغرقوا فى بحر من التلف فمنهم من هلك لحينه لعدم ثباتهم لقبول اشراقات أنوار التجلى والمشاهدة كما وقع للمريد الذى كان يقول رأيت الله، ومنهم من جذب، وفقد عقل التكليف ولحق بالمجانين والمستهترين كبهلول من شيوخ الرياسة وغيره.(٩٤)

والواقع أن ابن خلدون فى عرضه لمعنى الكشف والمشاهدة والتحذير من عوائق الطريق، يتفق مع شيوخ الطريق المعتدلين أمثال الإمام أبى الحسن الشاذلى يقول: إن بعض الناس زعم أنه وصل إلى مقام المحبة لله وهو فى درجة تعفيه عن اتباع التكاليف الشرعية، ويرد عليه أبو الحسن رضى الله عنه فيقول: سمعت هاتفاً يقول: " إن أردت كرامتى فعليك بطاعتى وبالإعراض عن معصيتى".(٩٥)

فالكشف الحق هو الذى لا يعارض الكتاب والسنة والمريد الصادق هو الذى يدع الكشف، ويتمسك بالكتاب والسنة، والله سبحانه وتعالى ضمن للإنسان العصمة فى الكتاب والسنة، ولم يضمنها عن طريق الكشف والإلهام ولا الرؤى ولا المشاهدة، وإذا لم يوافق الكشف الشريعة فلا ينبغى العمل به، وهذا راى الصوفية.(٩٦)

(المبحث السادس)

الصلة بين الشيخ والمريد

الصلة بين الشيخ والمريد، من الأصول الهامة للطريق الصوفى، ولعل هذا ما دفع ابن خلدون إلى الإشارة للهدف من تأليف شفاء السائل لتهذيب المسائل: وهو كشف الغطاء فى طريق الصوفية. أهل التحقيق فى التوحيد الذوقى والمعرفة الوجدانية هل يصح سلوكه والوصول به إلى المعرفة الذوقية ورفع الحجاب عن العالم الروحانى تعلمًا من الكتب الموضوعة لأهله واقتداء بأقوالهم الشارحة لكيفيته . فتكتفى فى ذلك مشافهة الرسوم ومطالعة العلوم. والاعتماد على كتب الهداية الوافية بشروط النهاية والبداية كالإحياء. أم لابد من شيخ يتبين دلائله وتحذر غوائله ويميز للمريد عند اشتباه الواردات والأحوال مسائلة . فينزل منزلة الطبيب للمرضى والإمام العدل للأمة الفرض.(٩٧)

والحق أن ابن خلدون كان مصيبا، عندما ما رأى أنه لابد للسالك من الشيخ ولا يفضى به النقل وحده إلى مطلوبه لا من أجل التفاوت بين التحصلين، بل من أجل أن مدارك هذه الطريقة ليست من قبيل المتعارف من العلوم الكسبية والصنائع وإنما هى مدارك وجدانية إلهامية خارجة عن الاختيار فى الغالب ناشئة عن الأعمال على هيئات مخصوصة فلا يدرك تميزها بالمعارف الكسبية بل تحتاج إلى الشيخ الذى يميزها بالعيان والشفاه ويعلم هيئات الأعمال التى تنشأ عنها وخصوصيات أحوالها.(٩٨)

إن الشيخ فى طريق الله سبحانه وتعالى كالدليل فى الطريق المحسوس على تقريب المثال.(٩٩)

لقد كان ابن خلدون عارفاً بخطورة الطريق، وأن عوائق الطريق متنوعة سيما أن معارف القوم ليست من قبيل العلوم الكسبية ولا الاصطلاحات النقلية بل هى وجدانية ذوقية لا يمكن التعبير عنها إلا لمن شارك فى وجدانها .(١٠٠)

ويرى ابن خلدون أن الشرع يؤكد على ضرورة الشيخ للمريد كقوله تعالى:

" **فسئلوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون** . (١٦/٤٣). وقوله : " **يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم**. (٤/٥٩).

لقد نظر الصوفية إلى الشيخ من خلال أنه عالم وارث للنبوة، مطبقين الحديث (العلماء ورثة الأنبياء). (١٠٠)

ولهذا قرر ابن خلدون أنهم قاسوا أهمية الشيخ فى الإرشاد والتربية العملية على تعليم جبريل للنبى كيفية الصلاة عمليا، حيث صلى جبريل وصلى رسول الله بعده خمس مرات.(١٠١) ولقد أفاض السهرودى فى بيان آداب المريد مع الشيخ بما لا يدع لمزيد مستزيد.(١٠٢)

ويتفق السهروردى مع ما ذهب إليه ابن خلدون من ضرورة الشيخ للمريد ويتحدث عن آداب المريد مع الشيخ حديثا مسهبًا نذكر بعض الإشارات:

١- **آداب المريدين** مع الشيوخ عند الصوفية من مهام الآداب، وللقوم فى ذلك اقتداء برسول الله صلى الله عليه وسلم وأصحابه وقد قال تعالى:" **يا أيها الذين آمنوا لا تقدموا بين يدى الله ورسوله واتقوا الله إن الله سميع عليم**".(الحجرات:آية/١).

٢- أن لا يكتم على الشيخ شيئًا من حالة ومواهب الحق عنده وما يظهر له من كرامة وإجابة، ويكشف للشيخ من حالة ما يعلم الله تعالى منه، وما يستحى من كشفه يذكره إيماء وتعريضا، فإن المريد متى انطوى ضميره على شيء لا يكشفه للشيخ تصريحًا أو تعريضا يصير على باطنه منه عقدة فى الطريق، وبالقول مع الشيخ، متخل العقدة وتزول.(١٠٣)

ومن أجل هذه المهمة اشترطوا فى الشيخ أن يكون عالمًا بالشريعة، ونعوا على شيخ يجلس للتربية وهو غير مؤهل لها، يقول الجيلانى لمريد " إذا أردت الفلاح فاصحب شيخًا عالما يحكم الله عز وجل وعلمه يؤدبك ويعرفك الطريق إلى الله، كما يقول لمريد آخر" إذا لم تتبع الكتاب والسنة ولا الشيوخ العارفين بها فما تفلح أبدًا"(١٠٤)

كما يشير الجيلانى إلى ضرورة خبرة الشيخ بالنفوس وطبها إلى جانب علمه بالشريعة ويرى أن من يجلس للتربية دون ذلك فهو دعى، صبى يزاحم مجلس الكبار دون أن يتأهل له.(١٠٥)

لقد آمن ابن خلدون إيماناً لاحد له بضرورة الشيخ للمريد فى الطريق الصوفى- وخاصة عند الكشف والمشاهدة – ومن ثم أكد عليه، واتفق مع السهروردى والجيلانى وغيرهما من أكابر الصوفية.

(المبحث السابع)

الصلة بين الظاهر والباطن

شغلت قضية الظاهر والباطن أو الحقيقة والشريعة ذهن ابن خلدون، وخاصة إذا أخذنا فى الاعتبار ، خلفية ابن خلدون وثقافته الموسوعية من وقوفه على علم الفقه وعلوم التفسير وغيره من العلوم الشرعية التى تدل على إلمامه بفقه الظاهر، فقد كان من المتوقع أن يدلى حول فقه الباطن.

ونود أن نشير إلى أن الحقيقة فى عرف الصوفية هى المعنى الباطن المستتر وراء الشريعة، وأن الشريعة هى الرسوم والأوضاع التى تعبر ظاهر الأحكام وتجرى على الجوارح.(١٠٦)

ولهذا لم يفصل ابن خلدون بين الشريعة والحقيقة، ولا طريق إلى معرفة ما فيه السعادة باعتبار الأجل من الأعمال الباطنة كلها بل والظاهرة إلا الشرع فبين صلوات الله عليه المحمود من المذموم. وميز الخبيث من الطيب ونبه على أن شأن الأعمال الباطنة أهم لأن الباطن أصل الاستقامة ومنبع الصلاح والفساد لجميع الأعمال.(١٠٧)

ويستشهد ابن خلدون بقول النبى صلى الله عليه وسلم :" إن الله لا ينظر إلى صوركم وأعمالكم ولكن ينظر إلى قلوبكم.(١٠٨) ومن هنا كان الإيمان رأس الأعمال، وأرفع مراتب السعادة لأنه أرفع الأعمال الباطنة كلها فكيف الظاهرة، ثم إن الصحابة رضوان الله عليهم لما شرح الله صدورهم للإسلام. وقبلوا من نور الهداية ما كانوا فيه على بينة من ربهم صرفوا الاهتمام إلى أعمال الباطن

أكثر من أعمال الظاهر. فكانوا يراعون أنفاسفهم. ويراقبون خطراتهم ويحذرون غوائل قلوبهم. وفى هذا كانت أكثر – مفاوضاتهم وفزع بعضهم إلى بعض.(١٠٨)

ويروى ابن خدلون – عن القشيرى – أنه أشار إلى أن فقه الشريعة على نوعين: الأول فقه الظاهر وهو معرفة الأحكام المتعلقة بأفعال الجوارح فيما يخص المكلفين فى أنفسهم أو يعمهم من عبادات وعادات وغيرها من الأفعال الظاهرة وهذا هو المسمى بالفقه فى المشهور وحامله الفقيه وهم أهل الفتيا وحرسه الدين. النوع الثانى: فقه الباطن وهو معرفة الأحكام المتعلقة بأفعال القلوب وما يخص المكلفين فى نفسه من أفعال الجوارح فى عبادته وتناوله لضرورياته ويسمى هذا فقه القلوب.(١٠٩)

ونظراً لأهمية، فقه الباطن، يوضح ابن خلدون الدلالات الذوقية للعبادات: فيرى أن الصلاة لما كانت عبادة وأصلها التوجه بالقلب فإنما يبقى منها زاداً للآخرة ما حصره القلب لا ما غاب عنه. قال صلى الله عليه وسلم : وإنما له من صلاته ما عقل منها (١١٠) وقال إن الرجل ليصلى الصلاة ليس له نصفها ثلثها ربعها إلى عشرها وكذلك الإسلام الذى هو إقرار واعتراف فإن لم تقع صورة ذلك فى القلب حتى يظهر أثر الاعتراف على الجوارح بالتسخير فى الطاعة وإلا فلا أثر له فى الآخرة (١١١).

لقد قدم الصوفية معانى باطنة لشعائر الدين وعباداته من طهارة وصلاة وصوم وزكاة وحج، فليست الطهارة مجرد غسل البدن أو الأعضاء بالماء دون تطهير الباطن من الرذائل، ظاهر الطهارة تطهير الجوارح من الأحداث والأخباث وباطنها تطهيرها من المعاصى والآثام، وهذه أول درجة مطلوبة من الطهارة تليها درجة اخرى للخواص، هى تطهير القلب من الأخلاق المذمومة

والرذائل الممقوته ، تليها درجة ثالثة لخواص الخواص وهى تطهير السر عن كل شيء سوى الله، ولا يشير الفقهاء إلى ذلك ولا يشقون عن القلوب.(١١٢)

لهذا اعتبر الصوفية أن الفقهاء قد ضيقوا الدين وجعلوه مجرد رسوم وأشكال، وعكفوا على بيان الحلال والحرام وعلى شروط العبادات وأصول المعاملات مكتفين بظاهر العلم والعمل على الجوارح دون أن يتغلغلوا إلى الباطن حيث بواعث الأعمال وخطرات القلوب، فقصروا عن فهم الدين، إذا اغفلوا جانب الروح وسريرة النفس يستوى فى ذلك الفقهاء والقدماء.(١١٣)

وقد اعتبر الصوفية أنفسهم أيضًا حماة الدين بمعناه الحقيقى – لا الظاهرى– فوضعوا حدوداً لأحكام الباطن وأعمال القلوب وعددا ذلك جزءًا من الدين، بل عدده الفقه الحقيقى فى الدين. وذلك أنهم اعتبروا الدين معاملة شخصية بين العبد وربه وقاسوا طاعة العبد لا بمطابقة فعله لأحكام ظاهر الشرع فحسب، بل بمطابقته لروح الشرع وحقيقته أيضا وبمقدار ما ينطوى عليه الفعل من إخلاص وبعد عن الرياء ومن هنا كان الفقيه الحقيقى فى نظرهم هو البصير بأمر دينه الفاهم لحقيقة شرعه، لا العالم بظاهر أحكام ذلك الشرع.(١١٤)

لقد كان ابن خلدون على حق، عندما أكد على أن شأن الباطن أعظم وعلاجه أهم، لأن الأعمال الظاهرة كلها فى زمام الاختيار وتحت طوع القدرة البشرية وأعمال الباطن فى الأكثر خارجة عن الاختيار متعاصبة على الحكم البشرى، إذ لا سلطان له على الباطن بل وترجع الأعمال الظاهرة إليه لأنها تحت سلطانه وطوع إشارته وفى زمن اختيار ولهذا كانت النية التى هى مبدأ الأعمال أصلاً فى العبادات عند الشرح وروحًا لها حتى إن العمل إذا خلى عنها بطل ولا يعتد به المكلف فى الامتثال قال صلى الله عليه وسلم : إنما الأعمال

بالنيات وإنما لكل امرئ ما نوى فمن كانت هجرته إلى الله ورسوله فهجرته إلى الله ورسوله ومن كانت هجرته إلى دنيا يصبها أو امرأة يتزوجها فهجرته إلى ما هاجر إليه. (١١٥)

ويمكننا أن نشير إلى أن ابن خلدون يتفق مع الهجويرى فيما ذهب إليه من: أن إقامة الشريعة بدون وجود الحقيقة محال، وإقامة الحقيقة بدون حفظ الشريعة محال، ومثلها كمثل شخص حى بالروح، فعندما تنفصل عنه الروح يصير جيفه، تصير الروح ريحا، فقيمتهما فى اقترانها ببعضهما البعض.

وكذلك الشريعة بدون حقيقة رياء، وتكون الحقيقة بدون الشريعة نفاقا، لقوله تعالى:" **والذين جاهدوا فينا لنهديهم سبلنا** " (سورة العنكبوب آية/٦٩). (١١٦)

إذن الصلة وثيقة العرى بين الحقيقة والشريعة عند الصوفية بشكل عام وابن خلدون بشكل خاص، وفى هذا الصدد يقول أبو حفص: التصوف كله آداب، لكل وقت أدب، ولكل حالة أدب، ولكل مقام أدب، فمن لزوم آداب الأوقات بلغ مبلغ الرجال ومن ضيع الآداب فهو بعيد من حيث يظهر القرب، ومردود من حيث يرجو القبول. وقال أيضًا: حسن أدب الظاهر عنوان حسن أدب الباطن لأن البنى صلى الله عليه وسلم قال: لو خشع كلبه لخضعت جوارحه. (١١٧)

وفى النهاية نستطيع القول، إن جمهور الصوفية – ومنهم ابن خلدون – مجمعون على أن الفقه فى الدين يشمل العلم بأحكام الظاهر وأحكام الباطن جميعا. (١١٨)

(المبحث الثامن)

موقف ابن خلدون النقدي من التصوف الفلسفي في عصره

كان لابن خلدون موقف واضح من التصوف الفلسفى، سيما أنه الأشعرى، الذى يميل إلى التصوف السنى أى التصوف القائم على الكتاب والسنة،ومن ثم فما وافق القرآن والسنة قبله وما خالفهما رفضه.(١١٩)

فهو يرفض التصوف الفلسفى، ويقصد به ذلك التصوف الذى يتناول أفكاراً أو موضوعات ذات شبه بما نجده فى بعض أنظمه التصوف الموجودة خارج البيئة الإسلامية كالتصوف الهندى أو المسيحى أو تصوف الأفلاطونية المحدثة. وقد وجد هذا النوع من التصوف لدى المسلمين لإسباب متعددة إجمالى فى أن بعض الصوفية قد أتيحت لهم فرصة الاتصال أو التعرف على أنواع أجنبية من التصوف، وكان ذلك يرجع – أحيانًا – إلى الترجمة التى كانت سببا فى معرفة المسلمين بتراث غيرهم من الأمم، كما كان يرجع – فى بعض الأحيان – إلى اتصال المسلمين بعد الفتوح الإسلامية بكثير من الشعوب التى كان لها قدم راسخة فى التصوف كالهند وفارس وربما كان بعض الصوفية من أصول ترجع إلى هذه الشعوب، وليس ببعيد أن يكون للأقليات الدينية – غير الإسلامية- أثر فى هذا الصدد ترتب على الاتصال برهبان النصارى أو أحبار اليهود خاصة ممن عرفوا بينهم بتأويل النصوص الدينية كالقبالة وأمثالهم وأثمر هذا الاتصال بهذه المصادر ثمرته فوجدنا من بين من ينتسبون إلى التصوف من يتحدثون عن

الغناء أو الاتحاد أو الحلول أو وحدة الوجود أو إسقاط العبادة عن أهل الولايـــة ونحو ذلك من الموضوعات.(١٢٠)

وعلى هذا الضوء، يمكننا القول إن ابن خلدون يعول على التصوف مـــن النوع الأول (السنى) أو على حد قوله: التصوف رعاية حسن الأدب مع الله فـى الأعمال الظاهرة والباطنة بالوقوف عند حدوده، مقدمًا الاهتمام بأفعال القلـــوب، مراقبا خفاياها حريصًا بذلك على النجاة.(١٢١)

أما النوع الثانى فينقصه صدق التجربة ويبتعد عن الصراط المستقيم(١١٢)

لقد كان ابن خلدون منصفًا عندما قام بعرض نظريات التصوف الفلســفى، وقام بنقدها إذ زاد أمر افتتات التصوف على الفلسفة حتى أصبحـــت نظريـــات متكاملة فى تفسير الوجود والمعرفة والقيم، بما فى ذلك المنطق لدى السهروردى وابن عربى والجيلى ونظرة سريعة إلى هذه النظريات تكشف عما يأتى:

١- لا يستطيع الصوفية المتفلسفون أن يدعوا أنهم توصلوا إلى هذه النظريـــات بمنهج الذوق أو أنها تجربة روحية.

٢- لا يمكن الحكم على هذه النظريات بأنها تتويج الذوق لعمل العقل كما هـــو الحال لدى أفلاطين واسبينوزا، لأن هذين وأمثالهم فلاســـفة تصوفـــوا أمـــا السهروردى وابن عربى فهم صوفية تفلسفوا، وليس من حقهم أن يدعوا انـــهم توجوا بالعقل عمل الذوق، لأن الذوق فى رأى الصوفية أسمى من العقل.

٣- ليست هذه النظريات على الإطلاق إلهامات إلهية أو فيوضات ربانية، كيـف وقد اعترف السهروردى أنه استقاها من حكمة زداد شت وفلسفة أفلاطـــون فضلاً عن أفلوطين هكذا تعد هذه النظريات بمعيار صوفى تمت شيًا غريبـــا تمامًا على التصوف.(١٢٣)

يقدم لنا ابن خلدون العديد من الآراء ثم يفندها بمنهج علمى وموضوعية يقول: وظهر فى كلام المتصوفة القول بالقطب ومعناه رأس العارفين، يزعمون أنه لا يمكن أن يساويه أحد فى مقامه فى المعرفة حتى يقبضه الله، وثم يورث مقامه لآخر من أهل العرفان.(١٢٤)

ينقد ابن خلدون مثل هذا الإدعاء، مفندًا مثل هذه المزاعم يقول: وهذا كلام لا تقوم عليه حجة عقلية ولا دليل شرعى، وإنما هو من أنواع الخطابة، وهو بعينه ما تقوله الرافضة فى توارث الأئمة عندهم. فانظر كيف سرقت طباع هؤلاء القوم هذا الرأى من الرافضة ودانوا به. ثم قالوا بترتيب وجود الأبدال بعد هذا القطب كما قاله الشيعة فى النقباء، حتى إنهم لما أسندوا خرقة التصوف ليجعلوه أصلاً لطريقتهم ونحلتهم وقفوه على على رضى الله عنه.(١٢٥)

وفى هذا الصدد، يذهب أحد الباحثين المعاصرين إلى أن التصوف الذى ينكره ابن خلدون هو التصوف الباطنى، وهو يعتمد فى ذلك على حجتين: أولاهما أن هذا التصوف يحيد عن الشريعة لكونه يقوم على العلوم الخفية التى السنة. أما الحجة الثانية فلكونه ينشر أضاليل بين العامة ويحرض بذلك على الفوضى، ويطلق ابن خلدون على دعاة هذا التصوف الذى ليس فى رأيه سوى بدعة ضالة " الصوفية المتأخرون وقد رام هؤلاء التقريب بين تصوفهم وبين التشيع المتطرف، خاصة مع أكثر الفرق أثرًا سياسيًا كالإمامية والرافضة. وقد استقوا منهم فكرة ألوهية الإمام وفكرة القطب والأبدال ثم أنهم أقاموا شجرة نسب صوفى جعلوا فيها التصوف يرتقى إلى على الذى أقر فى رأيهم لبس الخرقة وذلك بأن ألبسها الحسن البصرى.(١٢٦)

والملاحظ، أن نظرة ابن خلدون للتصوف، تدل على علو كعبة، وأنه كــان يتمتع بفقه التماس الأعذار!، حيث إنه لم يتهم أصحاب الشطح فى عقيدتهم ، ولم نسمع منه تهمة التكفير، فالشطح مذلة أقدام الرجال – كما يقولون – من هنــــا، نجد ابن خلدون يلتمس لهؤلاء الأعذار لحظة أن يغيب الصوفى عن حسه، ويفقد ذاته وإنيته، ويمكننا أن نشير إلى كلام الرجل ليدل على أن النقد عنده، كان نقدًا من أجل البناء والتأسيس ، ولم يكن لمجرد النقد، أو النقد وحسب، ولم يكن قاسيا فى أحكامه، أو مجافيا للمنطق والموضوعية يقول: فاعلم أن الإنصاف فى شــأن القَوم أنهم أهل غيبة عن الحس، والواردات تملكهم حتى ينطقوا عنـــها بمـــا لا يقصدونه وصاحب الغيبة غير مخاطب والمجبور معذور. فمن عُلم منهم فضلــه واقتداؤه حمل على القصد الجميل من هذا وأمثاله. (١٢٧).(١٢٨)

ويأخذ ابن خلدون على هؤلاء المتفلسفة من الصوفية قولهم بالحلول وذهب آخرون إلى القول بالوحدة المطلقة.(١٢٩)

ويرى ابن خلدون أن الخطأ المنهجى الـــذى أوقـــع هـــؤلاء المتصوفـــة المتأخرين هو عدم تفرقتهم بين منهج ذوقى عرفانى، ومنهج نظرى فلسفى يقول: وذهب جماعة من المتصوفة المتأخرين الذين صيروا المدارك الوجدانية علميـــة نظرية، ولعمرى هذا، من آيات النقد الموضوعى عند ابن خلدون، وأنـــه كـــان داعيًا بإشكالية المنهج!

لقد أراد ابن خلدون من التصوف أن يصحح العقيدة، ويساهم فى تصحيـــح السلوك العملى للناس، أما إدعاء الشيعة باختصاص على رضى الله عنه بالفضل دون سواه فهذا ما يأخذه ابن خلدون – ففى رأيه – أن عليا لم يختص من بيـــن الصحابة بنحلة ولا طريقة فى لبوس ولا حال. بل كان أبو بكر وعمر رضى الله

عنهما أزهد الناس بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم وأكثرهم عبادة، ولم يختص أحد منهم فى الدين (والورع) والزهد والمجاهدة. تشهد بذلك سيرهم وأخبارهم. نعم إن الشيعة. بما ينقلون ذلك من اختصاص على بالفضائل دون سواه من الصحابة، ذهابا مع عقائد التشيع المعروفة لهم.(١٣٠)

أظننا لسنا فى حاجة إلى التأكيد على أن ابن خلدون، قدم لنا نقدًا موضوعيًا للتصوف الفلسفى فى عصره، أمثال نظريات وحدة الوجود عند محيى الدين بن عربى أو أصحاب الحلول أو الاتحاد، وهو فى هذا كان سنيا أشعريا ، يطرح نفسه على ضوء التصوف السنى الملتزم بالقرآن والسنة، ورغم ذلك كان يتمتع بعقلية نقدية موضوعة ولعل معالجتنا الآنفة خير دليل على مصداقية ما ندعى؟

خاتمة ونتائج الدراسة

يمكننا أن نشير إلى أهم النتائج التي انتهت إليها الدراسة:

١- أثبتت هذه الدراسة أصالة الجانب الصوفي عند ابن خلدون، فهو لم يذهب إلى التصوف إلا بعد أن سبر غور الفكر الفلسفي، فوقف على الفلسفة، وقفه متأنية، ورغم إيمانه بفائدتها إلا أنه حذر من الانكباب عليها دون الاطلاع على التفسير والفقه، كذلك الحال في موقفه من علم الكلام فهو يحدد موقفه منه على ضوء ظروف عصره ويرى أنه علم واف بمقصوده، ولكن لا حاجة به، إذا الملاحدة قد انقرضوا في عصره، ومن ثم ينتهي ابن خلدون بالتصوف، بل يراه من علوم الشريعة الحادثة في الملة، وعلى هذا يؤكد ابن خلدون أهمية التصوف كمعبر عن تجربة الذوق والوجدان التي هي خصصية من خصائص الحضارة العربية الإسلامية التي تختفي بالإنسان ككيان متكامل (كعقل وروح ووجدان وبدن)

٢- أشارت الدراسة إلى اهتمام ابن خلدون بالتصوف والصوفية منذ سن مبكرة، مثل قيامه باختصار رسائل ابن عربي، وإن لاحظنا بروز هذه النزعة في سن متأخرة، ورغم ذلك لا ندعي أن ابن خلدون كان صوفيا بمعنى أنه انخرط في طريقه من الطرق الصوفية في عصره، إلا أنه والحق يقال كان يتمتع بروح صوفية تسري في كتاباته وروح إيمانية تواقة لحب المطلب تتجلى بين ثنايا فصول المقدمة وكتاباته الأخرى مثل شفاء السائل، وهذا يدل على أن لغة الذوق والوجدان لم تعد حكرًا – في رأي ابن خلدون– على طائفة معينة وإنما

هى تجربة مفتوحة لكل مسلم يود أن يتذوق ويتشرب منها. ولقد اقترب ابن خلدون من الصوفية الخلص ردحًا من الزمن فى خانقاه بيبرس بمصر، بل العجيب أنه دفن فى مقابر الصوفية، وكأنما هذه شهادة منه على ولعه بهؤلاء الرجال أصحاب الهامات العالية أى الصوفية.

٣- سلطت الدراسة الضوء على مشكلة غاية فى الأهمية ألا وهى مشكلة المعرفة وعلاقتها بالتصوف، حيث إن ابن خلدون يؤمن بالمعرفة العقلية وخاصة السببية فى عالم الطبيعة، ورغم ذلك فقد وجدنا أن النسق الخلدونى يطرح نفسه على النسق الأشعرى، ولهذا رجحنا أثناء عرضنا أن ابن خلدون يؤمن بالموقف الوسط تجاه السببية ، فهو مثل الأشاعرة لا يؤمن بالسببية على نسق ابن رشد المتأثر بالنسق الأرسطى، وإنما يعتقد فى السببية بمعنى أن الظواهر تتوالى وتتعاقب إلا أن هذا التوالى والتعاقب ليس ضروريا وله استثناءات، حتى يفسح المجال أمام المعجزة التى تظهر على أيدى الأنبياء والأولياء، ومن ثم نجح ابن خلدون فى أن يقيم نسقا متناغمًا بين المعقول واللامعقول (أى العقل فى ميدان الواقع والطبيعيات والنفس والروح فى مجال الميتافيزيقا واللامعقول وانتهى إلى أن المعرفة الصوفية أعلى درجات المعرفة وهو موقف يذكرنا بالغزالى وقد ذهبنا إلى أن ابن خلدون قد تأثر به فى هذا الصدد.

٤- أود أن أشير إلى أن التصوف الذى تبناه ابن خلدون فى نسقه هو التصوف الملتزم بالقرآن والسنة، فعرض ابن خلدون للمجاهدات وأنواعها من مجاهدة التقوى، مجاهدة الاستقامة، إلى مجاهد الكشف، يدل على نفس تستشرق

المعانى العالية، كما أن لغة ابن خلدون الصوفية، الراقية، تدل على رجل يتذوق ما يكتب !، ويعيش بحسه ووجدانه فى كل كلمة يسطرها.

٥- عالجت الدراسة موضوع الكشف عند ابن خلدون، وهو من أخطر الموضوعات فى الطريق الصوفى، ونجد ابن خلدون يلج عباب البحر الزاخر فى هذا الموضوع بموضوعية ونفس صافية تضع للكشف الشروط والضوابط ، ويحذرنا ابن خلدون من خطورة الطريق، ويرى أن الكشف الصحيح لا يمكن التعبير عنه باللغة العادية كما يحذر من ارتياد مجاهدة الكشف لمن لم يكن مؤهلاً لتحلمها، ويشير ابن خلدون إلى هؤلاء الصوفية الذين عانوا من رفع الحجاب، وغرقوا فى بحر من التلف، وعلى هذا ينبهنا ابن خلدون إلى حقيقة الطريق الصوفية فى رأيه : كن صاحب استقامة لا صاحب كرامة.

٦- أكد ابن خلدون على أهمية الشيخ للمريد، وخاصة فى المجاهدة الأخيرة، أى مجاهدة الكشف، وهو فى هذا يتفق مع أكابر الصوفية مثل الغزالى والجيلانى وغيرهما.

٧- يؤكد ابن خلدون على أن فقه الباطن أشد وأعصى على النفس من فقه الظاهر ولا انفصام بينهما . ويستشهد ابن خلدون بأعمال النبى صلى الله عليه وسلم وأقواله وكذلك سلوك الصحابة رضوان الله عليهم وكيف أنهم كانوا يراعون أنفاسهم ويراقبون خطراتهم ويحذرون من غوائل قلوبهم ومن ثم ينتهى ابن خلدون إلى أن فقه الظاهر يتناول الأفعال الظاهرة وفقه الباطن يتناول الأحكام المتعلقة بأفعال القلوب وأن الفقه الصحيح فى التقاء الظاهر مع الباطن فى توازن لا يخل هذا بذاك.

٨- يتمتع ابن خلدون بعقلية نقدية نادرة، وليس أدل على هذا، من موقفه النقدى من التصوف الفلسفى، يقدم ابن خلدون العديد من الانتقادات لنظريات التصوف الفلسفى مثل وحده الوجود والحلول وغيره من آراء ونظريات كما أن ابن خلدون نجح فى أن يسلط الضوء على العلاقة بين التصوف الفلسفى والأفكار أو النسق الشيعى مثل النقباء والقطب وغيره من آراء . ورغم اختلاف ابن خلدون مع التصوف الفلسفى، فلقد كان موضوعيًا فى النظر إلى هذه الآراء، ويعتقد ابن خلدون أن الخطأ المنهجى الذى وقع فيه المتصوفة المتفلسفة هو عدم تفرقتهم بين منهج ذوقى عرفانى ومنهج نظرى فلسفى، وهذا فى رأيى من الآراء الجديرة بأن تسجل لابن خلدون من أنه كان واعيًا بإشكالية المنهج.

هذا بخلاف بعض النتائج الأخرى التى يمكن أن يلتمسها القارئ من خلال عرض الموضوع.

*****

هــــــوامش

(١) د. محمد عبد الله عنان: ابن خلدون (حياته وتراثـــه الفكـــرى) الناشـــر مؤسسة المختار للنشر والتوزيـــع القـــاهرة ص ١٩٣.د

(٢) المرجع السابق: ص ١٩٤.

(٣) انظر : د. زينب محمود الخضيرى: فلسفة التاريخ عند ابن خلدون ص ١٢١ وما بعدها.

(٤) د. إبراهيم مدكور: ابن خلدون الفيلسوف، دراسة ضمـــن منشـــورات المركز القومى للبحوث الاجتماعيـــة والجنائيـــة (مهرجان ابن خلدون ١٩٦٢) ص ١٣٢.

(٥) د. محمد عزيز حبابى: ابن خلدون معاصرًا ترجمة د. فاطمة الحبـــابى دار الحداثة المغرب ص ٥٨.

(٦) المرجع نفسه: نفس الصفحة.

(٧) نفس المرجع : نفس الصفحة.

(٨) د. زكى نجيب محمود: موقف ابن خلدون من الفلسفة ، دراسة ضمـــن منشورات المركز القومى للبحوث الاجتماعيـــة والجنائية (مهرجان ابـــن خلـــدون ١٩٦٢) ص ١٥١.

(٩) ابن خلدون : المقدمة ص : ٥١٩.

(١٠) د. عبد الرحمن بدوى : مؤلفات ابن خلدون ص ١٣٥.

(١١) د. زينب محمود الخضيرى: فلسفة التاريخ عند ابن خلدون، دار الثقافة للنشر والتوزيع ص .

(١٢) ابن خلدون : المقدمة (ج٣) ص ١٠٨٣.

(١٣) الغزالى: المنقذ من الضلال تحقيق الشيخ محمد مصطفى أبو العلا مكتبة الجندى بالقاهرة ص ٣٥.

(١٤) د. مدكور: المرجع السابق، ص ١٣٢.

(١٥) ابن خلدون : المقدمة ص ٣٤٧، انظر أيضا د. محمد فاروق البنهان: الفكر الخلدونى من خلال المقدمة، مؤسسة الرسالة ص ٣٢١.

(١٦) د. أبو الوفا الغنيمى التفتازانى : علم الكلام وبعض مشكلاته ص ٢٦.

(١٧) د. محمد عابد الجابرى: نحن والتراث ص ٢٧٥.

(١٨) د. محمد عابد الجابرى : نفس المرجع ص ٢٧٦.

(١٩) ابن خلدون : المقدمة : ص ١٠٩٧.

(٢٠) ابن خلدون : المقدمة : نفس الصفحة.

(٢١) ابن خلدون : المقدمة ، ص ١١٠٠.

(٢٢) ابن خلدون : شفاء السائل ص ٧٩.

(٢٣) أحمد محمد الحوفى: أصول التربية والتعليم عند ابن خلدون " دراسة تحليلية نقدية مقارنة ١٩٦٣م، ص٢٠.

(٢٤) انظر د. محمود إسماعيل : نهاية أسطورة نظريات ابن خلدون ص ١٤٧.

(٢٥) د. أحمد محمود صبحى: التصوف إيجابياته وسـلبياته دار المعـارف ص٥٨.

(٢٦) د. على أومليل : الخطاب التاريخى (دراسة لمنهجية ابن خلـدون) ص ١٨٤.

(٢٧) د. على . أومليل: نفس المرجع ص ١٨٤.

(٢٨) د. على أومليل : المرجع السابق نفس الصفحة.

(٢٩) د. محمد عبد الله عنان : المرجع السابق ص ٣٨.

(30) Lacaste : IBN khaldoun– paris 1966 p. 246-246

نقلاً عن د. زينب الخضيرى : ص ١٢٦

(٣١) محمد عزيز حبابى : ابن خلدون معاصرًا ص ١٢٨.

(٣٢) د. محمد عبد الهادى أبو ريده : تعليق على تاريخ الفلسفة فى الإسـلام لديبور ص ٤٠٤.

(٣٣) د. مصطفى الشكعة : الأسس الإسلامية فى فكر ابن خلدون ص ٣٣.

(٣٤) د. على أومليل : الخطاب التاريخى (دراسة لمنهجية ابن خلـدون) ص ١٨٤.

(٣٥) د. على أومليل : المرجع السابق ص ١٨٥.

(٣٦) ساطع الحصرى: دراسات عن مقدمة ابن خلدون القـاهرة ١٩٦١ ص ٤٦٠.

(٣٧) د. محمود إسماعيل : نهاية أسطورة نظريات ابن خلدون ص ١٣.

(٣٨) د. إبراهيم مدكور: المرجع السابق ص ١٣٨.

(٣٩) ساطع الحصرى: المرجع السابق ص ٤٨٥.

(٤٠) ساطع الحصرى : المرجع نفسه ص ٤٨٦.

(٤١) د. مصطفى الشكعة : المرجع السابق ص ١٢٢.

(٤٢) د. مصطفى الشكعة : نفس المرجع ص ١١٣.

(٤٣) جميل صليبا : تاريخ الفلسفة العربية، دار الكتاب اللبنانى ص ٦٢٨.

(٤٤) ابن خلدون : المقدمة ج٣، ص ١٠١١.

(٤٥) د. زينب الخضيرى : المرجع السابق ص ١٢٥.

(٤٦) ابن خلدون : المقدمة ص ٤٠١.

(٤٧) د. زينب الخضيرى : المرجع السابق ص ١٢٤.

(٤٨) د. زينب الخضيرى : نفس المرجع ص ١٣٤.

(٤٩) عبده الشمالى: دراسات فى تاريخ الفلسفة العربية الإسلامية ص ٧٠٤.

(٥٠) ابن خلدون : المقدمة ص ٤٠٢.

(٥١) محمد عابد الجابرى: نحن والتراث ص ٣٠٣.

(٥٢) جميل صليبا : المرجع السابق ص ٦٣٠.

(٥٣) ابن خلدون : المقدمة ص ٥١٤.

(٥٤) دى بور : تاريخ الفلسفة فى الإسلام ص ٣٩٩.

(٥٥) د. محمد عابد الجابرى: المرجع السابق ص ٢٦٩.

(٥٦) انظر د. أبو العلا عفيفى : التصوف الثورة الروحية فى الإسلام ص ٢٥٠-٢٥١ حيث يقول : (ومن نكد الدنيا أن يظهر بين المفكرين فى كل العصور قوم يقصرون المعرفة على مجال الحس. ويدعون أن مالا يناله الحس فغرض وجوده محال، كأن الإنسان لا يعلم

على الحقيقة إلا الأمور المادية الخاضعة لحواسه و تجاربه ومقاييسه وأدواته الأخرى. سمى هؤلاء أنفسهم بالحسيين أو الماديين أيا كان مذهبهم بسيطا ساذجًا، والآن وقد تعقد تفكيرهم بتعقد الأساليب العلمية التى افتتنوا بها افتتاناً...)

(٥٧) ابن خلدون: المقدمة ص

(٥٨) د. ابو العلا عفيفى: التصوف الثورة الروحية فى الإسلام ص ١٤٢.

(٥٩) ابن خلدون: شفاء السائل : ص ٣٤.

(٦٠) الحديث عن النعمان بن بشير قال: سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول وأهوى النعمان بأصبعيه إلى أذنيه إن الحلال بين، وإن الحرام بين، وبينهما أمور مشتبهات، لا يعلمهن كثير من الناس، فمن اتقى الشبهات، استبرأ لدينه وعرضه، ومن وقع فى الشبهات وقع فى الحرام، كالراعى يرعى حول الحمى يوشك أن يرتع فيه، ألا وإن لكل ملك حمى، ألا وإن حمى الله محارمة، ألا وإن فى الجسد مضغة إذا صلحت صالح الجسد كله وإذا فسدت الجسد كله، الا وهى القلب". أخرجه البخارى فى صحيحه ١١٧/١، ومسلم ١٥٩٩، انظر جامع الأصول ٥٦٧/١٠.

(٦١) الحديث (عن الحسن بن على رضى الله عنهما قال: حفظت من رسول الله صلى الله عليه وسلم : " دع ما يريبك إلى ما لا يريبك فإن الصدق طمأنينة والكذب ريبة أخرجه الترمذى رقم ٢٥٢٠ والنسائى إلى قوله : " ما لا يريبك " ٣٢٧/٨.

(٦٢) الحديث ورد فى الإحياء ١٩/١ و ٩٤/٢، وروى ابن ماجة : ١٤٠٩/٢

(٦٣) فى الحديث عن النواس بن سمعان رضى الله عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : " البر حسن الخلق، والإثم ما حاك فى صدرك وكرهت أن يطلع عليه الناس" ، أخرجه مسلم رقم ٢٥٥٣، والترمذى رقم ٢٢٩٠.

(٦٤) هذا القول، لأبى بكر الصديق ورد فى الرسالة ٣١٤/١.

(٦٥) الحديث ذكره ابن حجر فى فتح البارى : ٢٩٧/١١ نقلاً عن كتاب الزهد لابن المبارك من حديث عبد الله بن عمر موقوف: إن هذا الدين متين فأوغلوا فيه برفق، ولا تبغضوا إلى أنفسكم عبادة الله، فإن المنبث لا أرضًا قطع ولا ظهراً أبقى، رواه البيهقى : ١٨/٣،١٩.

(٦٦) الحديث عن عائشة رضى الله عنها قالت : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : " أيها الناس خذوا من الأعمال ما تطيقون ، فإن الله لا يمل حتى تملُّوا ، وإن أحبَّ الأعمال إلى الله ما دام وإن قل " رواه البخارى؛ ١٠٩/١، ١١٠، ومسلم رقم ٧٨٢ وأبو داود :

١/٣١٥ والنسائى : ٢/٢١٨، وانظر جامع الأصول ١/٣٠٥.

(٦٧) ابن خلدون : شفاء السائل ص ٣٨.

(٦٨) ابن خلدون: نفس المرجع ص ٣٥.

(٦٩) الحديث فى الموطأ عن الإمام ملك بن أنس بلغه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: " استقيموا ولن تحصوا، واعلموا أن خير أعمالكم الصلاة ، ولا يحافظ على الوضوء إلا مؤمن" الحديث رواه الإمام مالك: ١/٣٤، وابن ماجه رقم ٢٧٧ والدارمى وابن حبان والإمام أحمد، وهو حديث صحيح بطرقه (انظر : جامع الأصول: ٩/٣٩٥.

(٧٠) ابن خلدون : شفاء السائل ص ٣٦.

(٧١) ابن خلدون : نفس المرجع السابق ص ٣٦.

(٧٢) الحديث عن السيدة عائشة رضى الله عنها، عن هشام بن عامر قال:" أتيت عائشة فقلت : يا أم المؤمنين أخبرينى بخلق رسول الله صلى الله عليه وسلم قالت : كان خلقه القرآن ، أما تقرأ القرآن قوله عز وجل: " وإنك لعلى خلق عظيم" قلت : فإنى أريد أن أتبتل ، قالت : لا تفعل ، أما تقرأ: " لقد كان لكم فى رسول الله أسوة حسنة" فقد تزوج رسول الله صلى الله عليه وسلم وقد ولد له " ، رواه الإمام أحمد :

٦/١،٩١، ١٦٣، البيهقى فى السنن الكبرى: ٢/٤٩٩، والأدب المفرد ٣٠٨ وأورده الزبيدى فى اتحاف السادة المتقين: ٧/٩٢، ٣١٨

(٧٣) شفاء السائل لابن خلدون : ص ٣٩.

(٧٤) موتوا قبل أن تموتوا: قال ابن حجر غير ثابت، وقال القارى: هو من كلام الصوفية، والمعنى موتوا اختياراً بترك الشهوات قبل أن تموتوا اضطراراً بالموت الحقيقى " انظر المقاصد الحسنة ص ٤٣٦، المصنوع فى معرفة الحديث الموضوع ص ١٩٨.

(٧٥) ابن خلدون : شفاء السائل ص ٤٠.

(٧٦) ابن خلدون : المرجع السابق ص ٤٤.

(٧٧) ابن خلدون : نفس المرجع ص ٤٧.

(٧٨) ابن خلدون : نفس المرجع ، نفس الصفحة.

(٧٩) ابن خلدون: نفس المرجع ص ٤٨.

(٨٠) د. على أومليل: نفس المرجع ص ٥٧.

(٨١) د. على أومليل : المرجع السابق ص ١٨٨.

(٨٢) ابن خلدون : شفاء السائل ص ٥٥.

(٨٣) ابن خلدون : المقدمة ج٣ ص ١١٠٢.

(٨٤) ابن خلدون : نفس المرجع ص ١١٠١.

(٨٥) ابن خلدون :شفاء السائل ص ٦١.

(٨٦) د. على أومليل : المرجع السابق ص ١٨٨

(٨٧) د. أبو العلا عفيفى : التصوف الثورة الروحية فى الإسلام ص ٢٤٩.

(٨٨) ابن خلدون : المقدمة ج٣ ص ١٠٩٩.

(٨٩) ابن خلدون : شفاء السائل ص ٥١.

(٩٠) شفاء السائل : ص ١٣.

(٩١) ونسنك حرف الحاء، ص ٤٢٤.

(٩٢) ابن خلدون : شفاء السائل ص ٣٢.

(٩٣) ابن خلدون : نفس المرجع، نفس الصفحة.

(٩٤) ابن خلدون: شفاء السائل ص ٣٢.

(٩٥) د. عبد الحليم محمود: أبو الحسن الشاذلى ص ٨٩ (أعلام العرب).

(٩٦) د. حسن الشرقاوى: معجم ألفاظ الصوفية، مؤسسة مختار ص ٢٤٢.

(٩٧) ابن خلدون: شفاء السائل ص ٢١.

(٩٨) ابن خلدون: شفاء السائل : ص ٦٥.

(٩٩) ابن خلدون : نفس المرجع ص ٦٦.

(١٠٠) رواه أبو داود، والترمذى، وابن ماجه، وابن حبان فى صحيحه من أبى الدرداء.

(١٠١) د. حسن الشافعى : فى التصوف الإسلامى الناشر دار الثقافة العربية، ١٩٩٦ ص .

(١٠٢) انظر: عوارف المعارف (الجزء الخامس من أحياء علوم الدين) الناشر ص ٢٠٣ وما بعدها، أيضا د. أبو العلا عفيفى التصوف الثورة الروحية فى الإسلام ص ٢٦٧- ٢٦٨.

(١٠٣) عوارف المعارف للسهروردى بـــهامش إحيـــاء علـــوم الديـــن ص ٢٠٢/١٩٨.

(١٠٤) عبد القادر الجيلانى ومذهبه الصوفى ص ٢٨٠.

(١٠٥) المرجع السابق: ص ٨٤.

(١٠٦) د. أبو العلا عفيفى : التصوف الثورة الروحية فى الإسلام ص ١١٩.

(١٠٧) ابن خلدون : شفاء السائل ص ٢٥.

(١٠٨) ابن خلدون : نفس المرجع ، نفس الصفحة.

(١٠٩) ابن خلدون : نفس المرجع ، ص ٢٧.

(١١٠) ورد فى الإحياء : ١٥٩/١ بلفظ مشابه : " ليس للعبد من صلاتـــه إلا ما عقل منها". وقال العراقى فى تخرجيه : لم أجده مرفوعًا.

(١١١) ابن خلدون: شفاء السائل: ص ٢٧.

(١١٢) د. أحمد محمود صبحى : التصوف إيجابياته وسلبياته دار المعـــارف ص ٢٩.

(١١٣) د. أحمد محمود صبحى : المرجع السابق ص ٢٨.

(١١٤) د. أبو العلا عفيفى: المرجع السابق ص ١٢٩.

(١١٥) ابن خلدون : شفاء السائل ص ٢٦.

(١١٦) الهجويرى: كشف المحجوب : ص ٦٢٧.

(١١٧) السهروردى : ملحق (إحياء علوم الدين)، المجلد الخـــامس عـــوارف المعارف ص ٦٢.

(١١٨) د. أبو العلا عفيفى: المرجع السابق ص ١٢٩.

(١١٩) د. عبد الحميد مدكور: دراسة بعنوان " لمحة عن التصـــوف عــن المسلمين" مجلة المسلم المعاصر العدد (٦٠) ١٩٩١ ص ١٢٦.

(١٢٠) د. عبد الحميد مدكور: المرجع السابق، نفس الصفحة.

(١٢١) ابن خلدون: شفاء السائل ص ٧٩.

(١٢٢) محمد عزيز حبابى: ابن خلدون معاصرًا ص ١٣٠.

(١٢٣) د. أحمد محمود صبحى : المرجع السابق ص ١٢٣.

(١٢٤) ابن خلدون : المقدمة (ج٣) ص ١١٠٨.

(١٢٥) ابن خلدون : نفس المرجع، نفس الصفحة، وانظر أيضا د. سعد الدين السيد صالح : مشكلات التصوف المعاصر دار المعارف ص ٧٦.

(١٢٦) د. على أومليل: المرجع السابق ص ١٨١.

(١٢٧) ابن خلدون: المقدمة (ج٣) ص ١١١٤.

(١٢٨) ابن خلدون : نفس المرجع: ص ١١٠٤.

(١٢٩) ابن خلدون: نفس المرجع ص ١١٠٦.

(١٣٠) ابن خلدون : المقدمة ص ١١٠٩.

* * * * * *

مراجع الدراسة

أولاً: مؤلفات ابن خلدون:

(١) المقدمة تحقيق وتعليق د. على عبد الواحد وافى تقع ثلاثة أجزاء ، الناشر دار النهضة المصرية.

(٢) شفاء السائل لتهذيب المسائل نشره وعلق عليه الأب اغناطيوس عبده خليفه اليوسوعى – المطبعة الكاثوليكية – بيروت.

(٣) التعريف بابن خلدون ورحلته غربًا وشرقًا.

(٤) لباب المحصل فى أصول الدين تحقيق لوسيان روبيو المغرب ١٩٥٣م.

(٥) العبر فى ديوان المبتدأ والخبر.

ثانيا: المصادر والمراجع العربية:

(٦) إسماعيل (د. محمود) : نهاية أسطورة نظريات ابن خلدون، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع ١٩٩٩م.

(٧) أومليل (د.على) : الخطاب التاريخى (دراسة لمنهجية ابن خلدون) معهد الإنماء العربى.

(٨) أبو زهر (محمد) : المذاهب الإسلامية، الناشر دار الفكر العربى.

(٩) أبو زيد (د. منى): الفكر الدينى عند ابن خلدون، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع ١٩٩٧م.

(١٠) إقبال (محمد) : تجديد التفكير الدينى فى الإسلام ترجمة عباس محمود، لجنة التأليف والترجمة والنشر.

(١١) ابن تمية: تزكية النفس دراسة وتحقيق د. محمد بن سعيد القحطاني، مكتبة السنة.

(١٢) بدوى (د. عبد الرحمن) : مؤلفات ابن خلدون منشورات المركز القومى للبحوث الاجتماعية والجنائية ١٩٦٢م.

(١٣) بدوى (د. عبد الرحمن) : ابن خلدون وأرسطو دراسة ضمن أعمال مهرجان ابن خلدون (منشورات المركز القومى للبحوث الاجتماعية والجنائية ١٩٦٢م).

(١٤) الجزار (د. احمد محمود) الإمام المجدد ابن باديس والتصوف الناشر منشأة المعارف بالإسكندرية.

(١٥) الجابرى (د. محمد عابد) : نحن والتراث (قراءات معاصرة فى تراثنا الفلسفى) دار التنوير للطباعة والنشر، المغرب.

(١٦) جمعة (د. محمد لطفى) : تاريخ فلاسفة الإسلام، الناشر عالم الكتب.

(١٧) حلمى (د. مصطفى) : التصوف والاتجاه السلفى فى العصر الحديث، الناشر دار الدعوة للطبع والنشر والتوزيع.

(١٨) حسين (د. طه) : فلسفة ابن خلدون الاجتماعية ، ترجمة عبد الله عنان، القاهرة ١٩٢٥م.

(١٩) الحبابى (د. محمد عزيز) : ابن خلدون معاصرًا ، ترجمة فاطمة الحبابى، نشر دار الحداثة بيروت ١٩٨٤م.

(٢٠) الخضيرى (د. زينب محمود) : فلسفة التاريخ عند ابن خلدون، دار الثقافة والتوزيع ١٩٨٩م.

(٢١) السهروردى: عوارف المعارف (ضمن المجلد الخامس من إحياء علـوم الدين) الناشر المكتبة التجارية الكبرى بمصر.

(٢٢) سيدبى (د. جمال رجب) : مشكلة الموت وعلاقتها بحال الفنـاء عنـد الصوفية، مجلة الآداب والعلوم الإنسانية بالمنيا المجلد (٢٥) يوليو ١٩٩٧م.

(٢٣) الشرقاوى (د. حسن): معجم ألفاظ الصوفية، الناشر مؤسسة المختار.

(٢٤) الشمالى (د. عبده): دراسات فى تاريخ الفلسفة العربية الإسلامية الناشـر دار صادر بيروت طبعة خامسة ١٩٧٩م.

(٢٥) الشكعة (د. مصطفى): الأسس الإسلامية فى فكر ابن خلدون ونظرياته، الدار المصرية اللبنانية.

(٢٦) الشافعى (د. حسن) : فى التصوف الإسـلامى، دار الثقافـة العربيـة ١٩٩٦م.

(٢٧) القشيرى (أبو القاسم): الرسالة القشيرية تحقيق معـروف زريـق، دار الجبل بيروت ١٩٩٠م.

(٢٨) صبحى (د. أحمد محمود): التصوف (إيجابياته وسلبياته) دار المعـارف بمصر.

(٢٩) صبحى (د. أحمد محمود) : فى فلسفة التاريخ دار المعرفـة الجامعيـة ١٩٩٥م.

(٣٠) صليبا (د.جميل): تاريخ الفلسفة العربية، دار الكتاب اللبنانى طبعة أولى ١٩٧٠م.

(٣١) صالح (د. سعد الدين السـيد): مشـكلات التصـوف المعـاصر، دار المعارف طبعة ثانية ١٩٩٣م.

(٣٢) الطويل (د. توفيق) : التصوف فى مصر إبان العصر العثمانى الناشـــر مكتبة الآداب.

(٣٣) العراقى (د. عاطف) : مدخل جديد إلـــى الفلســفة العربيـــة، الشـــركة المصرية العالمية للشنر لونج مان – ٢٠٠٠م.

(٣٤) العراقى (د. عاطف) : ثورة العقل فى الفلسفة العربية، دار المعارف.

(٣٥) عفيفى (د. أبو العلا) : التصوف الثورة الروحية فى الإســـلام الطبعـــة الأولى دار المعارف ١٩٦٣م.

(٣٦) عفيفى (د. أبو العلا) : موقف ابن خلدون من الفلسفة والتصوف، دراسة ضمن أعمال مهرجان ابن خلدون (منشورات المركـــز القومـــى للبحـــوث الاجتماعية والجنائية ١٩٦٢م.

(٣٧) عنان (د. محمد عبد الله): ابن خلدون (حياته وتراثه الفكرى) مؤسســـة المختار للنشر والتوزيع القاهرة ١٩٩١م.

(٣٨) عويس (د. عبد الحليم) : التأصيل الإسلامى لنظريات ابـــن خلـــدون، سلسلة الأمة العدد (٥٠) ١٤١٦هـ.

(٣٩) الغزالى (أبو حامد): إحياء علوم الدين جـــزء ٣، ٤ الناشـــر المكتبـــة التجارية الكبرى بمصر.

(٤٠) الغزالى (أبو حامد) : المنقذ من الضلال تحقيق الشيخ محمد مصطفـــى أبو العلا مكتبة الجندى بالقاهرة.

(٤١) الفيومى (د. محمد إبراهيم) : تاريخ الفلسفة الإسلامية فى بلاد المغـــرب والأندلس.

(٤٢) الكردى (د. راجح عبد الحميد) : نظرية المعرفة بين القرآن والفلسفة ، المعهد العالمى للفكر الإسلامى ١٩٩٢م.

(٤٣) مدكور (د. إبراهيم) : ابن خلدون الفيلسوف ، دراسة ضمن أعمال مهرجان ابن خلدون (منشورات المركز القومى للبحوث الاجتماعية والجنائية ١٩٦٢م.

(٤٤) مدكور (د. عبد الحميد) : لمحة عن التصوف عند المسلمين، دراسة بمجلة المسلم المعاصر العدد (٦٠) ١٩٩١م.

(٤٥) محمود (د. زكى نجيب) موقف ابن خلدون من الفلسفة، دراسة ضمن أعمال مهرجان ابن خلدون منشورات المركز القومى للبحوث الاجتماعية والجنائية، ١٩٦٢م.

(٤٦) النشار (د. على سامى): نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام (الجزء الثالث) طبعة ثامنة دار المعارف.

(٤٧) النبهان (د. محمد فاروق): الفكر الخلدونى من خلال المقدمة، مؤسسة الرسالة ١٩٩٨م.

(٤٨) النجار (د. عامر) : الطرق الصوفية فى مصر، الناشر دار المعارف.

(٤٩) الهجويرى : كشف المحجوب (ج٢) ترجمة وتعليق د. إسعاد قنديل، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية.

ثالثا: دوائر المعارف:

(٥٠) دائرة المعارف الإسلامية ، المجلد (١) مادة ابن خلدون الناشر دار الشعب.

رابعا: المراجع الأجنبية:

(51) The New Encyclopaedia Britannica , Volume 9, Willam Benton , Publisher , 1943- 1974.

(52) Sarton , G: Introduction to the History of Science , Washington, 1927.

* * * * * * * *

رقـــم الإيداع
٢٠٠١/١١٢٢٥